

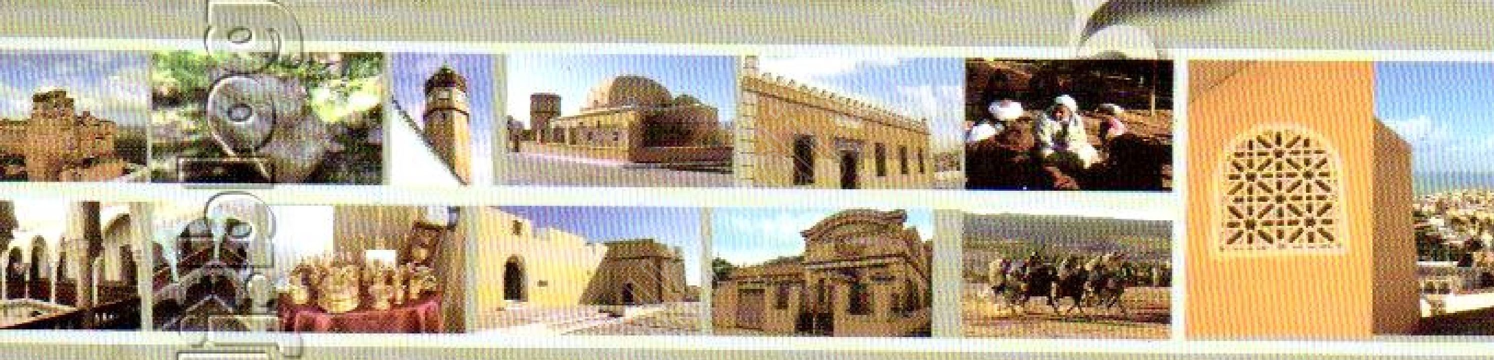


مديرية الثقافة لولاية مستغانم

و

مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي و فلسفة السلم بجامعة مستغانم

الموروث الشعبي و الهوية الوطنية





تحت شعار: التراث الثقافي و الصمود

أفريل 2013



تأليف جماعي

الموروث الشعبي

و

الهوية الوطنية

تحت إشراف د براهيم أحمد

مدير مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم

جامعة مستغانم، الجزائر.

بسم الله الرحمن الرحيم

الموروث الشعبي والهوية الوطنية

تأليف جماعي

دفاتر مخبرية تصدر كل سنة عن مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم

جامعة مستغانم ،الجزائر.

سنة الطبع 2014

رقم الايداع 5980–2013

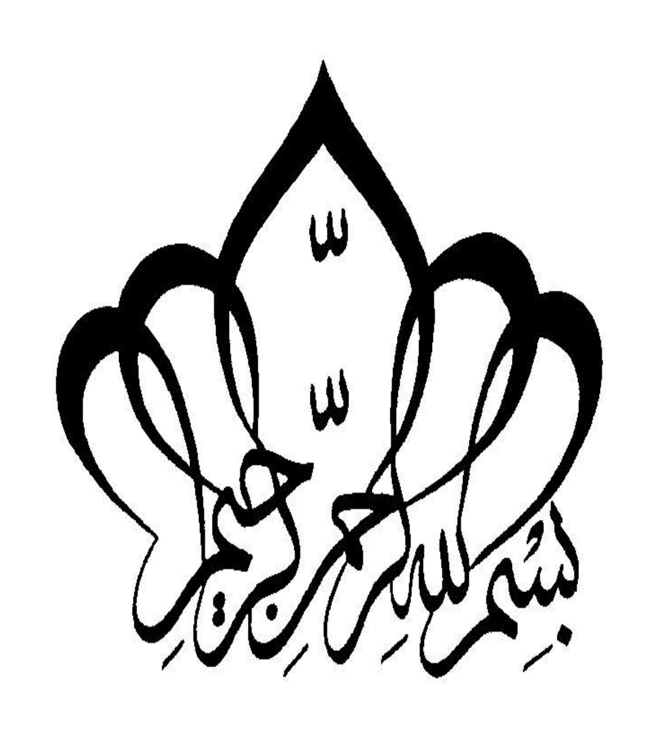
ردمك3-6-9091-9931-978



طبع بدار AGP.العنوان:بئر الجير، وهران،الجزائر

الهاتف:0770968335 البريد الاليكتروني:steagp@gmail.com

الفهرس:


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

يمثل التراث الشعبي في معناه العام، كل ما ينقل شفهيا أو كتابيا عبر الأجيال من عناصر ومكونات ثقافية مادية أو معنوية المتمثلة في الرموز والحركات جسدية والنشاطات الاحتفالية والفنون الأدبية والأهازيج والحكايات والموسيقى الشعبية بمختلف طبوعها، تعبر كلها عن الخصوصية الثقافية التي يتميز بها أي مجتمع من المجتمعات، على الرغم ما يكتنف هذا المفهوم من التباس من الناحية الدلالية، خاصة عندما يتم تداوله وتناوله بالدراسة حسب التباين في ضروب المقاربات العلمية والحقول المعرفية كالفلسفية والسوسيولوجيا والانثروبولوجيا.

كما ظلت إشكالية الثنائية ما بين التراث والحداثة تطرح نفسها بإلحاح، عن كيفية التعامل مع التراث الشعبي، خاصة في زمن العولمة بأبعادها الثقافي، وفي خضم جملة من المتغيرات والتحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، المتزامنة مع ظهور تكنولوجيا الاتصال الحديثة بمختلف وسائلها واستعمالاتها وفقا لمقتضيات الزمان والمكان.

ومن جهة أخرى، شكلت الهوية الوطنية كذلك موضوعا خصبا للدراسات السوسيولوجية والفلسفية، كما ظل هذا المفهوم رائجا ومتداولا يحتل مشهدا أساسيا في الخطاب السياسي المعاصر، بفعل الانتماء الفردي والجماعي والتأثر بمجموعة من المحددات الاجتماعية والسياسية والجغرافية والثقافية.

لذلك، سينصب اهتمام المتدخلين في هذا الكتاب، ومن خلال الموضوعية العلمية، حول إبراز العلاقة الجدلية مابين مفهومي التراث الشعبي والهوية الوطنية وانعكاساتها في واقع المجتمع الجزائري.

بناء على ذلك، تطرح علينا مجموعة من التساؤلات ذات الصلة بإشكالية الموضوع وهي كالتالي:

- فيما تتمثل آليات الدفاع التي يتبناها التراث الثقافي في مواجهته لتحديات العولمة الجارفة ؟
- ما مدى إسهام التراث الشعبي بكل مكوناته في الحفاظ على الهوية الوطنية ؟
- كيف يتم التوافق ما بين ثنائية التراث والحداثة ؟

أهداف الكتاب:

إبراز الجانب النظري لمفهومي التراث الشعبية والهوية الوطنية.

التعريف بمفهوم التراث الشعبي ومكوناته.

مكانة التراث الشعبي داخل المجتمع الجزائري.

محاور الكتاب :

المقاربات العلمية لدراسة التراث الشعبي.

التراث الشعبي: إشكالية المفهوم.

مكونات التراث الشعبي وأساليبه التعبيرية.

التراث الثقافي وعلاقته بالهوية الوطنية.

مفهوم التراث الشعبي و إشكاليته في عالم متغير

د. إسعد فايزة زرهوني

أستاذة محاضرة بجامعة عبد الحميد بن باديس

–مستغانم– قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم ألإجتماعية

مقدمة

يشكل تراث الشعوب الإطار التاريخي الذي تنطلق منه حضارة أي شعب فهو بمثابة الوعاء الذي يجمع بين جنباته الحصيلة الإنسانية لكافة جوانب تطورهذه الشعوب و نموها .

وعليه فإن التراث بما يتضمنه من عناصر يعمل على ربط الماضي بالحاضر فهو الوسيط الذي ينقل مخلفات الأجيال الماضية إلى الأجيال اللاحقة والدراسة في ميدان التراث إنما تعني البحث في حياة المجتمع على إختلاف صنوفه ونشاطه وعاداته و تقاليده وإضافة إلى فهم العلاقات و مكوناتها الأساسية وإنعكاسها على المواقف الأخلاقية حيث أن أي صورة من تراثنا وخصوصا الشعبي منه إنما هي صورة حية صادقة مصدرها الوجدان الشعبي بعيدة عن أي كلفة بل هي طبيعية، وتظهر شخصية الأمة وهويتها من خلال هذا التراث الذي ينقله لنا التاريخ والزمن اللامتناهي كما أنها تتبلور من خلال ربط القيم وأنماط السلوك الإجتماعي والعادات والتقاليد بمواقف محددة (كالزواج، العلاقات الإنسانية...) ومجالات معينة، لذلك هو يعتبر حافزا للأمة لبعث ماضيها وحافظا لأصالتها.

- مفهوم التراث:

إن كلمة تراث من الكلمات الشائعة في اللغة العربية وتراث مأخودة من الفعل ورث يرث نقول ورث فلانا أي إنتقل إليه مال فلان بعد وفاته[1] وبذلك فهي تعني حصول الفرد على مخلفات مادية ممن سبقه وبمعنى آخر كل مايخلفه السلف للخلف ويبقى متوارث وقابل للتوارث من بعد بحكم التقادم والإنتقال .

وأصل الكلمة نجده في النصوص الدينية العتيقة حيث وردت هذه الكلمة في القرآن بمعنى الميراث وذلك في قوله تعالى "تأكلون التراث أكلا لماّ وتحبون المال حباّ جماّ"[2] وقوله تعالى "ثم أورثنا الكتاب الذين إصطفينا من عبادنا"[3] ويظهر أن للتراث معنيان معنى مادي كما ورد في الآية الأولى ومعنى روحي فكري كما ورد في الآية الثانية كما وردت هذه الكلمة في أقوال الرسول (ص) وأقوال الصحابة والمحدثين. ووردت الكلمة في عصر الجاهلية حيث رددها الكثير من الشعراء حيث جاءت في معلقة عمرو بن كلثوم:

ورثنا مجد علقمة بن سيف   أباح لنا حصون المجد دينا
وثت مهلهلا والخير منه   زهيرا نعم ذخر الذاخرينا
وعتابا وكلثوما جمعيا   بهم نلنا تراث الأكرمينا

والمفاهيم التي تعكسها هذه الأبيات تتصل مباشرة بما آثر الأباء والأجداد من صفات وقد ظل عبر العصور التغني بأولئك الأمجاد والترويج لروح العشيرة والقبيلة وقيم التضامن والإتحاد

المرتبطة بـهما حيث كان ذلك مـن الميزات التـي تضمنها التراث رغم أنها في العصور القديمة إتصفت بروح العـصبية. ولكن مفهوم التراث لم يقتصر على الجـوانب القيمية التي تتصل بمآثر الأباء والأجداد بل تعدتها لتشمل الجوانب المادية حيث وصف الله حال العرب في فجر الإسلام تكالبهم على المال مـن غير الإهتمام بمصدره وهذا مابين أنهم باقـون فـي عيشـهم على روح الجاهلية وهذا ما جاء في سورة الفجر. وبعد ذلك توالت إستخدامات التراث خلال العصور الإسلامية ولكن مدلـولات الكلمة تعـدت ما كانت تشير إليه فـي عصور الجاهلية مـن عصبية قبلية حيث قال الشاعـر الإسلامي سعد بن ناشب:

فإن تهدموا بالغدر داري فإنها تراث كريم لا يبالي العواقبا.

ويتضح مما سبق أن كلمة تراث كلمة أصلية مستمدة من ينبوع الحضارة العربية الإسلامية، أما على الصعيد الثقافـي فالتراث يعني كـل ما أنتجته الحضارات وتراكم عبر التاريخ وتم نقله من السـلف إلى الخـلف ويشمل بذلك نتاج تجـارب الإنسان وأحاسيسه أي أنه مجمـوع التاريخ المادي والمعنـوي لحضارة معينة لذلك وجد فيه محمد أركون سنة وطـريقة الأباء التي يخلفونها بما تحمله من أحكام وشرائع ومعلومات شعبية من خبرات وتجـارب وغيرها. وعليه يمكن إعتبار التراث يحمل بين طياته موروثات مادية ملموسة تظهر في أسلوب الحياة وأدوات

وأساليب الإنتاج وفـي غيرها من الأشياء المحسـوسة وموروثات فكرية وجدانية متجسدة في القيم والعادات والتقاليد.
المعتـقدات بالفرنسية بمعـنى مجازي للدلالـة علىHeritage وقـد أستعملت كلمـة بالفرنسية بمعنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما أي التراث الروحـي ولكن رغم ذلك يبقى معناها محدود مقارنة بمعناها في اللغة العربية، إذ تعـدد النظرات حول مفهوم التراث فيراه البعـض أنه كل ما هو قديم، والبعض الآخر يعتبره قيما عالية موروثة من الأجداد وفريق آخر يجعـله مجموعة من التقاليد والمعارف الشعبية والعادات المتشابهة فـي المنطقة ولكن مهما إختلفت الآراء فإنها كلها تتفق على أن التراث هـو ما ينتقل مـن الأجداد بما يشمل من عادات وتقاليد وفنون وبالتالي كل ما يتصل بالماضـي ولازال يؤثر تأثيرا فـعالا في معتقداتنا ويسيطر على أسلوب عيشنا ولأن التراث هو جزء من الثقافة أو بالأحرى هـو الثقافة المتوارثة عبر الأجيال فهو ينطبق عليه ما ينطـبق على الثقافة إذ التراث هـويتنا الحضـارية مادام له دور في تشكيل الواقع الإجتماعي للشعوب ويعتبر المكـون الأساسي للثقافة عـموما والثـقافة الشعـبية خصوصا وهو أساس الشخصية الجمعية لأنه متعلق بالماضي ويرمز له لذلك يبقى دائما راسخا فـي الذاكرة الجماعية وتتمسك به المجتمعات في جميع مراحل تطورها. كـما أن التراث هـو جزء لا يتجزء مـن

الثقافة بل هـو المكمل للثقافة لأنها لا تكـتمل بالجانب الفكري بل بالجانب الروحي والمعنوي .

- التــراث الشعبي:

إن المفهوم الشعبي متعلق بما هو متصل بالشعب والناس. ولكن التراث الشعبي شأنه شأن معظم المصطلحات في العلوم الإجتماعية لا يوجد إتـفاق واحد على تفسيره ولكن مـع ذلك هناك شبه إجماع أكاديمــي على أهـم ملامـح وأسس موضوعات التراث الشعبي لأنه يهتم عموما بالعادات والتقاليد والقيم والفنون ومختلف المعارف الشعـبية التي أنتجها المجتمع على مـر العصور من خلال تجاربه وخبراته الحياتية المتعـددة حيث يتداولها ويتناقلها الأفـراد ويتعلمونها بطريقة عفوية ولكنهم ملزمون بالقيام بهـا في سلوكاتهم و تفاعلاتهم اليومية مع غيرهم لأنها تمثل أنماطا ثقافية خاصة تجعل الفرد يرتبط بالجماعة ويخضع لها وتجعل بالمقابل الجماعة تسيطـر على الفرد كما أنها تساعـده على تكـوين شخصية متوازنة تتكيف مـع المجتمع وتجعل الفـرد يشعر بالإنتماء داخل جماعته كما تصل الحاضر بالماضي. ويرتبط مفهوم التراث الشعبي عند معظم المفكرين بالثـقافة الشعبية التي تعتبر لدى العديد منهم القاعدة الأساسية فــي أي مجتمع لأنها هــي المرآة العاكسة لتصورات هـذا المجتمع وسلوكياته وذهنيته عموما. ويرى رادفيلد أن الثقافة الشعـبية هـي من نتاج عقل الإنسان والنموذج الأمـثل في المجتمع " الثقافة الشعبية هي

نموذج مثالي أو بناء عقلي لا يمكن أن نجده في صورته الخالصة وإنما تقترب منه تلك المجتمعات التي يهتم بدراستها علماء الأنثربلوجيا " (4)

هذه الثقافة الشعبية مادامت نتاج العقل الجمعي فهي ثقافة غالبة مسيطرة تقيد الفرد في المجتمع وتجعله خاضعا لسلطتها وسلطة التراث الشعبي والعام يرى ريتشارد فايس "توجد الحياة الشعبية الثقافة الشعبية دائما حيث يخضع الإنسان كحامل للثقافة في تفكيره وشعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع و التراث"(5)

لتصبح بذلك الثقافة الشعبية الموجه الرئيسي لسلوكيات أفراد المجتمع ومن ثم التراث الشعبي كأحد العناصر الأساسية والمقومات الرئيسية للثقافة الشعبية إذ أن هذا الأخير نتج لتلبية حاجيات المجتمع لحفظ عاداته وتقاليده وغرسها في نفوس الأجيال القادمة حرصا من المجتمع على نقل معارفه وغرس قيمه في نفوس وأذهان أجياله لذلك يبقى التراث جزءا من الثقافة" التراث الشعبي يدرس من خلال أنه جزء من التراث الإنساني المتناقل من جيل إلى آخر، أنه التقاليد والعادات أنه الميراث الثقافي الذي له تأثيراته على الجوانب الثقافية". (6)

ويعتبر التراث الشعبي مهم جدا عند الأمم لأنه يمثل ماضيها الذي لا تستطيع الإستغناء عنه كما أنه يساعدها على بناء حاضرها بنقله ما قدمته الأسلاف.

إشكالية المفهوم عند المفكرين الجابري و أركون :

إن أغلب الفلاسفة والمفكرين العرب على أمثال الجابري حاولوا إعطاء تفسيرا للتراث إنطلاقا من دوره في تحقيق الحداثة والخروج من التأخر بحكم أنه لا يمكن تحقيق التطور والإنتقال من الحاضر إلى المستقبل دون الرجوع إلى الماضي بما يحمله من تراث فالجابري نجده يعتبر التراث " بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي ملفوفا في بطانة وجدانية وإيديولوجية لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا حقل تفكيرهم كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا"[(7)] فعند القراءة في فكر الجابري نجده يوجه النقد لمفهوم شائع حول التراث والذي يعتقد فيه أنه كل ما خلفه الأسلاف من عادات وتقاليد وأشكال ثقافية ليضع تناولا آخر لمفهوم التراث حيث يجعله حاضرا فينا ومرتبط بماضينا ماضي جميع الناس. وبالتالي فهو يؤسس مفهوما عاما للتراث يضم التراث المعنوي والمادي ويشمل الماضي والحاضر بإعتبار الماضي جزء من الحاضر ولكن في إطار التراث الإسلامي .

أما محمد أركون فهو بدوره ينتقد مفهوم التراث الشائع الذي جعل منه قيد التعاليم الشرعية وما أضيف إليه هو من باب البدع لذلك فهو يرى أن التراث لابد أن يتجاوز ذلك إذ لايمكن أن ننظر

إليه من زاوية ضيقة، لذلك جعل التراث يضاف إليه ماهو شفهي والطقــوس والأساطير وغيرها من الفنون كما دمج إلى ذلك العمران واللباس والرسم والنحث. فقد إعتبر التراث يشمل كل ما أنتجه الإنسان وكل ما مارسته الإنسانية ليس محتكرا في ديانة أو إيديولوجية معينة وإنما هو كل ماخلفته الديانات والثقافات في كل فترات الحياة .

– التراث الشعبي في عالم متغير :

إن دوام الحال من المحال كما يقال حيث أن الإستمرار فـي الشيء قد يعيقه التغيرالذي يسير طبقا لطبيـعة المجتمع وتياراته الإجتماعية والإقتصادية حيث أن الإنسان يتحرك نحو التغيير فيأخذ عناصر ثقافية من مجتمعات أخرى يقـول هيراقليطس "التغير قانــون الوجود والإستقرار موت وعـدم" (8) كـما أنه يعتبره جون ديوي حقيقة إجتماعية ويظهر هذا التغيير في المجتمع بين عاداته وتقاليده القديمة والحديثة ويكون هذا التغيير أسرع في محتواه فـي جانب الثقافة المادية والتكنولوجية وأبطأ منه فـي كـل ما يمس التقاليد أي التراث أو الثقافة اللامادية. ولا يمكن للتغيير أن يـقضي تماما على التراث الشعبي حيـث أن هـذا التراث و نظرا لما يتمتع به من مرونة و قدرة على إعادة التكيف مع كل ظرف إنساني جديد يستطيع أن يبقى ويحفظ بعض عناصره ويضمن لها الإستمرار ومقابـل ذلك يستطيع أن يخلق عناصر جديدة .

والتراث الشـعبي يتعرض لشدة التبديلات الناتجة عـن تبني المجتمـع لأساليب حياتية حديـثة أوجـدها تطور الوسائل التكنولوجية وتأثير وسائل الإتصال الجماهيري الحديثة على سلـوكيات الناس وأفكارهم والمتأثرة بتغيير البنية الإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي أوجدها التحضر. وأثناء عملية التغـيير هذه يحافظ المجتمع على بعـض العناصر التراثية و قـد يتخلى عن بعضها وقد يأتي بالبديل عنها، لأن المأثورات الشعبية يحكمها قانوني الإستمرار وقانـون ظهور البدائل . فالإستمرار يجعل من المجتمع يحتفظ بمأثوره وكل ما يحمله من قـول وفعل وضـوابط سلوكية وأخلاقية ويوظـفها حتى يحـقق حاجياته الضرورية في الحياة ويتناقله من جيل لآخر، أما البدائل فالناس دائما يبتدعون مـما يعمل على موت عناصر وولادة أخرى وإختفاء نـماذج وظـهور أخرى.

مما يكون قانون البدائل الذي يواكب قانـون الإستمرار، لذلك فإن التراث كـيان متغـير وليس مستمر كما أن له طـابـعا متميزا بإعادة الإنتاج والتوظـيف. وتتحكم في إعادة الإنتاج هذه عدة متغيرات:

هناك فئات تميل إلى التخـلـي عن القديم وتبني الجـديـد منـها الشباب لأن هناك فارق نفسي –عقلي بين الشباب والشيـوخ يلعب دورا فــي التمييز بين تراث كـل فئة ويعود ذلك إلى إرتباط الشيوخ بالماضـي أو كما يسمونه زمن "بكـري" وإندفاع الشباب نحو المستقبل والإعجاب بالجديد .

سكان المدن (الحضر) في مقابل الريفيين هم الناس الذين يميلون أكثر للتجديد لأن هناك إختلاف بين ثقافة سكان المدن وثقافة سكان الأرياف وتباين من حيث التراث الشعبي حيث إذ تخلى سكان المدن عن جانب كبير من تراثهم بفعل التغير والتفاعل مع الثقافات الجديدة لكنهم لم يتخلوا عنه بأكمله وابتكروا فيه أشكالا جديدة تحمل في أعماقها دلالات معبرة عن واقع حضري تفاعلوا معه وتحمل في الوقت ذاته معاني مرتبطة بما كانت توحي إليه في الماضي أي رغم كونها جديدة ومبتكرة إلا أنها معبرة عن الماضي. وقد يحدث العكس فيحافظ سكان المدن على جوانب من التراث التي قد تختفي في الريف وعند سكانه حيث يرى باخ "يحدث في بعض الأحيان أن تكون إحدى العادات الشعبية القديمة قد إختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد بينما مازالت معروفة بشكل جزئي بين الطبقات العمالية في المدينة" (9)

الهوامش:

1. فؤاد إفرام البستاني، منجد الطلاب، دار المشرق، بيروت لبنان، 1973، ص911
2. سورة الفجر الآية 19-20
3. سورة فاطر الآية 32
4. محمد السويدي، مفاهيم علم الإجتماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991، ص239
5. محمد الجوهري، علم الفلكلور ، دراسات في الأنثربلوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص291
6. فاروق أحمد مصطفى، الأنثربلوجيا ودراسة التراث الشعبي، دراسة ميدانية، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية ، 2008 ، ص16-17
7. محمد عابد الجابري، التراث الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص22
8. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المجتمع دراسة في علم الإجتماع ، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية،2005 ، ص282
9. مجموعة من الباحثين وبإشراف محمد الجوهري، التراث الشعبي في عالم متغير، دراسات في إعادة إنتاج التراث، عن للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، ط1، 2007 ، ص18

الأشكال التعبيرية للتراث في المجتمع الجزائري

"عادة الإحتفال بالناير"

أ/حيرش بغداد ليلى أمال

أستاذة بقسم علم الاجتماع

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم

مقــدمــة :

تتميز المجتمعات على إختلافها بخاصية أنها مولدة للعادات والتقاليد المتناقلة من جيل لآخر، والتي تعبر عن مدى تناسق هذه المجتمعات وتواصلها من خلال محافظة أفرادها على ما يسمى بهويتهم والتي يتوارثها الأجيال، لإرتباطها بكل ما هو ماض وأصيل، وكموروث ثقافي وكنز تركه الأجيال يستدعي الإهتمام والمحافظة عليه بأي شكل من الأشكال. وتعتبر الأسرة أحد المقومات التي تأخذ مسؤولية الإبقاء على هذه العادات والحرص على إحيائها في كل مناسبة وكل هذه العادات والتقاليد وغيرها تشكل التراث الإجتماعي الذي يخلفه الأسلاف " ويفضل بعض الباحثين العرب إستخدام مصطلح التراث الشعبي كدليل على ما ورثه الخلف عن السلف من آثار علمية وفنية وأدبية قيمة، وهو بشكل عام عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل لآخر"[1]

وما الإحتفالات إلا جزء لايتجزأ من الموروث الثقافي فهي مجموعة من الممارسات الإجتماعية التي يشترك فيها أفراد

المجتمع الواحد في مواسم معينة ورسمية "وغالبا ماترتبط هذه العادات إرتباطا وثيقا بمعتقدات عميقة الجذور عند ممارستها وتعتبر في حد ذاتها نوعا فلكلوريا مستقلا" (2)

إن الجزائر على غرار بقية البلدان العربية، تزخر بمجموعة من العادات والتقاليد المتداولة والمتناقلة من جيل لآخر، تغني موروثها الثقافي بطقوس وإحتفالات عديدة، تجسد عادات مختلفة مرتبطة بمواسم معينة، وتجعله حافلا بمقومات وخصائص التي مهما إختلفت من ولاية لأخرى إلا أنها تلتقي عند هدف واحد أو دور واحد ألا وهو العمل على غرس مبادئ الهوية الثقافية الجزائرية في نفوس الأشخاص منذ نعومة أظافرهم .

وتشترك مختلف ولايات الوطن في تدعيم هذا الموروث والعمل على الحفاظ عليه كمكسب نفيس يصعب التنازل عنه، حتى لايحدث طمس للهوية الوطنية ، ومن المظاهر الإحتفالية التي كانت ولازالت نجد عادة الناير أي الإحتفال برأس السنة الأمازيغية المصادف لليومين 11و12 من شهر يناير الميلادي من كل سنة.

فقبل حلول هذه الأيام تقوم مختلف العائلات بتحضيرات وتجهيزات معينة إحتفاء بهذه المناسبة وكأنها عيد يترقبه الصغير والكبير وموعد يستدعي التحضير له سلفا .

وحقيقة هذا الإحتفال أو هذه العادة تعود إلى آلاف السنين لتصبح في الأخير مظهرا من المظاهر الثقافية وشكلا من

الأشكال التعبيرية وتقليد راسخ في ممارسات الأشخاص والعائلات، فكلمة الناير هي في الأصل كلمة أمازيغية متكونة من مقطعين "ين" وتعني واحد أو الأول و"آيير" المقصود بها الشهر ومعنى الكلمة بداية الشهر. وحسب مجمل الدراسات التاريخية المقامة بهذا الشأن رغم قلتها إلا أنها أجمعت على أن الإحتفال بالناير يجسد " ذكرى إنتصار الملك الأمازيغي شيشناق على أحد فراعنة مصر القديمة رمسيس التالث حوالي 950 سنة ق م إذ كان الفراعنة ينظمون هجمات متكررة على بلاد الأمازيغ للإستلاء على ترواثهم". [3]

وحسب الأساطير القديمة كان يعتقد بأن الملك المنتصر تمكن من إعتلاء عرش الحكم في بلاد مصر آنذاك وإستطاع أن يستميل إليه مجموعة كبيرة من الأنصار بفضل سياسته الرشيدة في إعادة الأمن والنظام لمصر لتلاث قرون متتالية شكلت منذ ذلك الحين بداية التقويم الأمازيغي.

وقد قيل الكثير عن هذه الإحتفالية في الأساطير، أين كان الناس يعتقدون " بأن شهر يناير كان قد طلب من شهر شبراير (فورار) أو فيفري أن يعيره يوما لمعاقبة العجوز المتكبرة التي إستهانت بقوة الطبيعة عندما خرجت ترعى غنما لا مبالية بقوة الشتاء حيث أخدها الغرور بصمودها في وجهه وقال له " يا عمي شبراير سلفني ليلة ونهار باش نقتل العجوز فم العار " فكان أن إستجاب شهر فيفري لطلب شهر يناير وحلت في ذلك اليوم

عاصفة شديدة إختفت العجوز على إثرها وصارت حجرا منثورا في جبال جرجرة ". [4]

والتقاليد المرافقة لهذا الإحتفال تختلف من منطقة لآخرى كما سبق ذكره بإختلاف طبيعة المنطقة في حد ذاتها وطبيعة سكانها، ففي الشرق مثلا تقوم النسوة بتحضير طبق " الشخشوخة" بلحم البقر أو الغنم، في حين المناطق الغربية مشهورة بتحضير طبق "الرقاق" بلحم الدجاج، ويفضل أن يكون بلحم الديك المذبوح على عتبة الباب .

غير أن الطبق المشهور في مختلف ولايات الوطن والمخصص لهذه المناسبة لاغير هو طبق "الشرشم" المكون من الفول والحمص والقمح المنقوعين في الماء ليلة كاملة قبل الطهي.

وفي منطقة القبائل عادة ما تقوم النساء ربات البيوت بجلب أو شراء أواني جديدة فرحا بقدوم هذا ليوم الجميل، كما يتم أيضا قطع أغصان الأشجار ووضعها فوق سقف أو سطح المنزل تيمنا بقدوم سنة خضراء محصولها وفير وجم.

ولابد في هذا اليوم وكضرورة، إتمام المأكولات المحضرة حتى الشبع إعتقادا منهم بأن الإنسان ومن خلال إمتلائه وإكتفائه يضمن بذلك شبعه طيلة السنة. وفي هذا اليوم أيضا يتم تحضير أكياس من القماش تحتوي على كمية من المكسرات والحلويات المختلفة، والتمور والتين المجفف وغيرها، تقدم للأطفال والفقراء كنوع من التضامن والتكافل الإجتماعيين .

وفي بعض المناطق من الوطن تلتقي بعض العائلات لإحياء هذه الذكرى والإحتفال معا، فتقوم ربة البيت التي إستقبلت الضيوف والأهل والأحباب بتحضير قصعا كبيرا يضعون في وسطه المولود الذي بلغ السنة من العمر أو حتى أقل من ذلك ويفرغون عليه برفق الحلويات والمكسرات بمختلف أنواعها ويخلطونها (لهذا يسمى الخليط بالمخلط) ثم يقومون بملء الحاويات أو الأكياس والتي تسمى بالزوادة بهذا المخلط، ويوزع لأفراد العائلة بدءا بأكبرهم سنا حتى أصغرهم، مع مراعاة أن يقترح كل واحد عددا معينا به يحصل على كيسه. وهكذا دواليك.

كما يحرص كبير العائلة على أن يشبع كل أفراد عائلته وعند الإنتهاء يتم ترك كل شيء على ما هو عليه فوق مائدة العشاء، إعتقادا بأن العجوز سوف تمر وتراقب فراغ هذه العائلة من تناول كل ما تم تحضيره من جهة ومن جهة أخرى حتى يكون العام الفلاحي خير وطيب على الجميع. إن إختيار البقول الجافة ترمز إلى الخصوبة، والحلويات للتفاؤل بسنة حلوة مع الحرص على عدم أكل مأكولات متبلة أو حامضة لتجنب عيش أيام بمثل مذاقها.

الهوامش:

1- حسين عبد الحميد أحمد رشوان ، الفلكلور والفنون الشعبية من منظور علم الإجتماع ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، 1993 ، ص04

2- محمد الجوهري ، علم الفلكلور ، دراسات في الأنثربولوجيا الثقافية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1988 ، ص70

3- زهية منصر ، يناير أساطير تمجد الطبيعة و طقوس ضاربة في عمق التاريخ ، جريدة الشروق ، العدد 3528 ، تاريخ 2012/01/08 ، ص19

4- مدونة جزائرية حرة ، الناير بمستغانم عادات و تقاليد (2012/01/05)

منهاج النقد في معرفة التراث

د. بومحرات بلخير
أستاذ بقسم علم الاجتماع
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم

يحيل هذا العنوان إلى نوع من التطابق، بين عنوان منهاج الكرامة في معرفة الإمامة للحلي، ومنهاج البحث في معرفة التراث، الذي يشكل موضوع المحاضرة، فأوجه التشابه بين هذين العنوانين، يكمن في مسألة المنهاج والمعرفة، فإذا ما تحدثنا عن المعرفة بأنها تتناسب مع واقعها ومعطياتها التي أفرزتها، فعلينا أن نفهم طبيعة المنهاج، الذي يفحصها ويخابرها عن مسكوتتها وعن صمتها لمكاشفتها بغية استنطاقها وإعادتها إلى حقيقتها التي كانت عليها. وبهذا نحن ما يهمنا من هذه المعرفة هو المعنى والرموز التي نحتت بها واقعها، بعيدا عن اللغة الموضوعية أو الوضعانية، التي كان همها إلصاق موضوع العلوم الإنسانية بالعلوم الطبيعية التجريبية، "عندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموما، فان مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد".[1] نلاحظ إذن أن الهاجس الذي جمع بيني وبين صاحب الكتاب، هو البحث عن المعرفة من خلال منهاج صحيح وقويم يسمح لنا بالولوج إليها.

لكن الفرق بين العنوانين، يكمن في طابع الإرادة الذي نتوخاه، فكثيرا من الكتاب يكتب من أجل تبرير ما كان يراه مسبقا لتبريره وتأكيده. وبالتالي يقع في مغالطة علمية، ظاهرها التسلح بالأدبيات العلمية، وباطنها الانتصار لما كان مضمرا مسبقا، حيت اتخذ المنهج العلمي وسيلة لتبرير ما كان مسبقا إيجاده وتقريره.

فنحن نرى أن منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، لا يمانع في تقديم كل الأدلة والبراهين والحجج، لدفاع عن الإمامة مسبقا، متخذا منهاج الكرامة سبيلا. أما في ما يخص مداخلاتي فلا تضع نصب أعينها مسألة الدفاع أو الهجوم على التراث، بقدر ما تحاول أن تجعل النقد، الوازع الذي من خلاله نستشف هذا التراث ونحاول استنطاقه متى كان الأمر لازما وضروريا، لفهمه وإفهامه لذاتنا وللآخر بغية تجسيد العلاقة الإنسانية بمعطاها الكلي والإيتيقي، بعيد عن النظرة الهوياتية أو الأرثوذكسية.

يستدعي منا هذا العنوان أيضا أن نقف على آليات التي يشتغل عليها مفهوم النقد من جهة، إضافة إلى الإحاطة بمفهوم التراث، وماذا يعني لنا مفهوم التراث، حتى نحدد موضوع التشريح والفحص.

بمعنى آخر نقوم بتحديد أدوات الفحص المتمثلة في آليات النقد، ونخص موضوع الفحص المتمثل في مفهوم التراث، وهذا ما يستدعي منا الإلمام بآليات النقد وأطره، وهي عديدة ومتنوعة سنتطرق إليها في العناصر اللاحقة من المحاضرة، إضافة إلى

التراث الذي سنحدد طبيعته ومضمونه في العنصر الذي يلي عنصر النقد، ثم بعد ذلك نقدم قراءة لما وجب عليه أن يكون التراث، وهي نظرة مثالية في قراءتها لكنها أناسية في جوهرها ووظيفتها، تبعد عنا ظلمتي التكرار والأسطرة ، اللذان لازما وجودنا بالرقابة والمعاقبة لمن يفكر في تجاوزهما. فبهذا أصبحت ذاتنا مسجونة بأغلال، أنهكت قدرتها على الحركة، وجعلت منها ذاتا مشلولة، قابعة في زنزانتها ، مغتربة عبر زمانها.إذن لا يمكن لنا تحرير هذه الذات المغلوب على أمرها سوى بتقليص هذه المآسي، بواسطة طرح الأطر والمقاربات الفهمية المختلفة والمتنوعة.

أولا- آليات النقد

عبر التاريخ الإنساني شكل النقد مفتاحا ناذرا، به تمكنت الأمم من فتح أبوابها الموصدة، التي لزمتها، وبواسطته أيضا نجحت في التغلب على همومها ومآسيها. فبهذا شكل النقد قوام التحرر وإبداء الرأي حول المسائل المطروحة، للنقاش بعين الروية لجلب المنافع وإبعاد المهالك، من خلال اكتشاف المستور وجعله مكشوفا أمام الجميع، ليكون موضوعا جديدا به نكون الحقائق ونراكمها لتكون شاهدة على ما أنجزته الملل والنحل.

ففعل النقد يحتوي على العديد من الطرائق تستلزم منا ضبطه في إطاره الممارس، أي ضمن بيئته الاجتماعية والتاريخية ومناخه المعرفي الابستيمي الغالب، فأحيانا يشير النقد إلى التحطيم والنيل بسوء، وفي الجهة المقابلة، يشير إلى النور وعملية

الإضاءة لزوايا المظلمة، والعمل على تشييد أبنية جديدة على أنقاض الأبنية التي عفا عنها الزمن.

فنحن في إطار واقعنا المعيش، ما هو النقد المناسب لنا للولوج إلى تقديم فهم ومعنى للتراث، الذي ظل حبيس التهجم عليه والدفاع عنه من الجهة المقابلة؟ ما هو النقد الذي يساعدنا في امتطاء السفينة الناجية، التي بها نتفادى السيل الطوفاني الذي لازمنا وأرقنا منذ قرون؟

الإجابة عن هذين التساؤلين يقتديان تحديد النقد ضمن دائرة المعجم اللغوي العربي، فإنه يشير إلى معنيين اثنين، الأول يقوم على التمييز والتفريق بين ما هو صالح وما هو طالح، وهذا ما نجده عند الفرق الإسلامية من اختلافات وتقاطعات تنتهي في الأخير بأن كل فرقة تدعي لنفسها أنها الفرقة الناجية والآخرون على باطل. وهذه الأخيرة تنقلنا إلى المستوى الثاني لمضمون النقد الذي يقوم على الأذية واللدغ والتهجم دون الاعتماد على التحليل الموضوعي الذي يفتح لنا الأفاق أمام فضاءات جديدة لتفكير والتدبر. ولسوء حظنا انتشر النوع الثاني من النقد في ساحاتنا وخطابتنا، للإجابة على التساؤلات والحيرات التي يفرضها علينا واقعنا بشموليته وتعقيداته، فنتناسى المواضيع المطروحة وتحضر لغة السب والشتم، وتبادل التهم عن من هو المسئول عن الإخفاقات والتراجعات والهزائم التي يعرفها وضعنا. وسرعان ما يتحول هذا إلى لغة عنف كل واحد يسعى جاهدا لمحو الآخر

وإبادته من الوجود بشتى الطرق والوسائل. فيزيد هذا كله من تعميق جروحنا وزيادة الحدة في آهاتنا وأوجاعنا، وتتضاعف غربتنا وغرابتنا عن واقعنا، الذي يفصل عنا بفارق زمني طويل، بحيث نعيشه ولا نعرف إضاءة زواياه التي تؤرقنا بظلامها وتجعل منا أشباحا نمشي ولا ندرك إلى أين ننحن نتجه.

ما يهمنا من مفهوم النقد في الواقع العملي المعاصر، أنه تمكن من اكتساح كامل للميادين المعرفية، بفضل الاستخدامات التي تمت بواسطة أقطاب الفكر العربي المعاصر نذكر منها على سبل التشبيه لا الحصر.

- في مجال السياسة والدين نجد برهان غليون، نقد السياسية: الدولة والدين. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني 1969. علي حرب، النص والحقيقة: نقد النص1993. علي حرب، النص والحقيقة: نقد الحقيقة 1993. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني...
- في مجال الفكر والثقافة نجد: سمير أمين في نقد الخطاب العربي الراهن،2009. علي حرب، أوهام النخب أو نقد المثقف،1996. علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة 1995.

فمن خلال هذه المراجع التي تمثل أساطين الفكر العربي، التي حاولت بجرأة أن تحاكي مفهوم النقد الذي عرف إطارا فكريا مغايرا، متخذا أوروبا مكانا له، بقيم جديدة ومفاهيم غير مألوفة،

يمكن اختصارها في قيم الحرية والتنوير والعقلانية، في فهم التراث والتاريخ. فبفضل هذه التغيرات التي طرأت على الساحة المعرفية والفكرية، استفاد المفكرين العرب المشتغلين بمسألة التراث، بتشعبه وتعقيده، دون نسيان تراثه وتعدده، كانت إذن مناسبة للالتقاء مع التراث، بغية مصالحته ونفض الغبار عليه، باستخدام النقد الذي انتهت نتائجه إلى فهم التراث بعيدا عن لغة التدنيس ولغة التقديس. هاتان اللغتين هما سبب مأساة التراث، لأنهما عبر منذ وجودهما، على إقرار ميلاد فكرة الثنائية، التي طبعت الفكر العربي، وقسمته إلى قسمين بارزين منطقهما اللذان يحتكمان إليه هو منطق"إما..أو".

من هنا كان لزاما علينا أن نحدد وظيفة الفكر النقدي من خلال تعاطيه مع التراث، بعيدا عن لغة الثنائية التي أرقت المجهودات، وأهدرت الوقت، وأدخلت اليأس في نفوس المجتمع. من خلال التأكيد إحدى طرفي الثنائية في الوقت المعاصر على أن المناهج الغربية لا تصلح لفهم تراثنا الذي يختلف عنهم. والطرف الآخر، الذي يؤكد على توظيف هذه المناهج النقدية باعتبارها قيم موضوعية تتماشى مع موضوع التراث أيا كان، لأنها تخضع لمعطيات موضوعية يشترك فيها الإنسان بشكل عام. كتحصيل حاصل لهذه الثنائية التي ينتج عنها بالكاد تحدي أساسي هو على الشكل الآتي:

ما هو المنهج الكفيل بفض الغبار عن هذا التراث الذي ظل لقرون طويلة حبيس لغة التقديس والتكرار، دون تمحيص ولا نقد؟

يقتضي منا هذا التحدي الذي عبر عنه على شكل سؤال، أن نعرف آليات النقد[*] الذي بواسطتها نستطيع فهم التراث. هذا التحدي يصادف عقبات حيث "عندما يقرأ القارئ العربي نصا من نصوص تراثه يقرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما"[(2)]. بهذا نحن نراهن على آليات النقد لرفع التحديات ، وبما أن آليات النقد كثيرة وعديدة ومتفرعة إلى مدارس ونظريات، سنركز بالأساس على منهج النقد التاريخي، باعتباره البلسم الذي به نداوي هذه الجروح العميقة.

ثانيا- النقد التاريخي:

برز هذا المنهج في الدراسات الغربية، وهو يحمل في نيته كشف الحاضر وإبراز حقيقته من خلال الرجوع إلى الوراء، بغية التطلع إلى المستقبل، ومن هذا الوصف العرضي لهذا المنهج يظهر لنا ثلاث عناصر أساسية، العنصر الأول هو الإطار الخاص بالقارئ الناقد لتراث، والعنصر الثاني يكمن في إطار التراث كموضوع قائم بذاته، والعنصر الثالث يحتوي في إطاره على رواسب الاجتماعية والتاريخية قبل وأثناء وبعد ولوج التراث.فهذه الأطر الثلاث هي ما تشكل لنا حقلا لقراءة هذا التراث واستشراف مستقبله. من خلال هذه العناصر الثلاث سرعان ما

تبرز إشكالية الذاتية والموضوعية، في قراءة النص، بمعنى آخر إلى أي مدى كان هذا القارئ الناقد وفيا لروح ومضمون تراثه؟

نجم عن هذا التزام القارئ الناقد بضرورة ما يقره التراث وعدم الخروج عنه بأي شكل من الأشكال، أي اللجوء إلى مفهوم التفسير، الذي يقوم على كشف مراد التراث، كي ينال تواب درجة الإخلاص للنص، بأنه حاك حقيقة النص الأصلية الثابتة، وكل قارئ ناقد لا يحبذ هذا المعلم، فينجم عنه بالضرورة على أنه أخطأ وزاغ عن ما وجب فعله اتجاه هذا التراث. "ليس التراث قضية فخر واعتزاز بالماضي، بما تركه الآباء والأجداد، لأن الاعتزاز بالماضي إسقاط من الحاضر عليه بمعنى أنه تعويض عن قصور جيلنا بالهروب إلى الماضي".[3]

على الرغم من توظيف التراث إلى المقاربات الأنثربولوجية والسميائية واللسانية، التي تمكنه من إيجاد أدوات تلقيحية وإبداعية تساهم في زحزحة الأقنوم الثابت لهذا التراث. ولتجاوز هذه العقبة جدد النقد التاريخي معالمه، بالحرص للانتباه إلى ظروف التي لازمت وواكبت التراث، باعتبارهم مؤشرات مساعدة لإدراك حقيقة التراث، من خلال تفاعلات الأفراد حول هذا التراث. ونحن هنا أمام حقيقتين حقيقة "التراث العربي هو ذلك المخزون الثقافي المتنوع والمتوارث من قبل الآباء والأجداد، والمشتمل على القيم الدينية والتاريخية والحضارية والشعبية، بما فيها من عادات وتقاليد سواء كانت هذه القيم مدونة في كتب التراث، أو مبثوثة بين

سطورها، أو متوارثة أو مكتسبة بمرور الزمن"،[4] وحقيقة التاريخ التي توضح لنا ظروف والمستجدات المتعاقبة حول هذا التراث، بعيدا عن اللغة الأحادية التي وجدنها في مفهوم التفسير. هذا ما يسمح بتوالد وتكاثر الطرق متخذة بعد اللسانيات والجماليات على سبيل التشبيه أطر فكرية وبحثية، تناولوا مسألة التطور والتغير، كقيمتين لإدراك هذا التراث في إطاره الحالي والحاضر، بالتقاطع مع ماضيه.

انشغل المفكرين العرب بمسألة النقد التاريخي، نذكره منهم أركون الذي اهتم ببناء نظرية علمية تعالج موضوع التراث الإسلامي، وهذا ما عبر عنه بمشروع التطبيقات الإسلامية، بإعتباره منهج يدرس التراث بآليات وطرق جديدة" من خلال الفكر النقدي والتاريخي على طريقة محمد أركون، يعني الاصطدام في كل لحظة بهذه المواقع التقليدية التي رسخها الزمن وكرستها القرون".[5] فالتراث هنا بهذا الشكل هو أمام مواقع تقليدية تتمتع بنفوذ يؤهلها لحراسة كل شيء، ويسمح لها أيضا بتصنيف ما هو جائز وما هو محرم الذي يخرج من الملة، وهذا ما نجم عنه بالكاد مسألة المسكوت عنه أو اللا مفكر impensée، أو استحالة التفكير فيه impensable. انطلاقا من هذا أسس أركون مشروعه الذي حرص على إثارة التساؤلات التي سُكرت وأغلقت بأبواب موصدة، واضعة حدا وعهدا، بعدم ترك هذا الإنسان يستفيق من سباته

وإغترابه، وينفض الغبار عن ذاته، لمعاودة قراءة جادة وجديدة لمعطياته وتراثه بطريقة نقدية وفعالة.

فالنقد التاريخي يتأسس على "النظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي، وتتأمله من منظور نسبي، بوصفه مرحلة انتهى عهدها، وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر. وفي مثل النظرة التاريخية لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر، ولا تثار على الإطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر، لأن الحاضر بطبيعته يحمل في داخله بذور الماضي، ولأن الماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه لذاته".(6)

ثالثا- واقع التراث بين التشخيص والرهان:

رجوعنا إلى مفهوم التراث ليس الغاية منه جمع الحزمات المعرفية حول التراث، والتأريخ لمكانته في الفضاء الذي يشغله، بقدر ما نريده من هذا تحديد مفهوم التراث، أن يكون أرضية لفهم خصوصيات التراث وما هي المصادر التي ساهمت في إيجاده. وحتى نتمكن من المحافظة على الطابع الخصوصي لهذا التراث بعيدا عن المواقف المثالية والذاتية التي غالبا ما تسقطنا في النزعات المتعالية.ففي المعطى اللغوي نجد التراث في لسان العرب"الورث والورث والإرث والوراث والإراث والتراث واحد... والورث والتراث والميراث: ما ورث، وقيل: الورث والميراث في

المال، والإرث في الحسب.. والتراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء فيه بدل الواو "[7]

يشكل التراث بهذا التوضيح في لسان العرب، أهمية بارزة في الحضور الاجتماعي، فنحن بهذا الموقف نواجه صعوبتين أكيدتين في دراسة التراث، الصعوبة الأولى تكمن في الإنبهار والتبجيل بهذا التراث وإعطائه أكثر مما يعطى له ،حتى ننسى حاضرنا المفعم بالمطالب والهموم" ففي الثقافة العربية، أن الماضي ماثل دائما أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه، بل بوصفه مندمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه، بل بوصفه قوة مستقلة عنه، منافسه له، تدافع عن حقوقها إزاءه، وتحاول أن تحل محله إن استطاعت...ان نظرتنا إلى الماضي لا تاريخية".[8] أما الصعوبة الثانية فهناك من يعملون على تقزيم التراث ويرفضوه باعتباره سبب المصائب التي حلت بنا وعليه فهو شر لا بد من التخلص منه. فأمام هتان لصعوبتان نعمل على اتخاذ موقف حذر، من هذه الثنائية المفارقاتية، وذلك باستيعاب التراكم التراثي بمختلف ملله ونحله، بعيدا عن لغة الإقصاء والوصاية من كلا الثنائيتين، التي طبعت التفكير العربي بمختلف مراحله الزمنية.وبهذا نحن أمام حاجة ماسة إلى فهم التراث وقراءته قراءة جادة، تجعل منه مشروع هادف لمساعدة الإنسان في تخطي مشاكله ومصاعبه، بعيدا عن لغة الثنائية، التي ابتعدت عن طلبات التي قدمها لها المجتمع.

فعوض الرد وتقديم أجوبة عن الواقع، تنسى هذه الثنائية مسؤوليتها، وتذهب إما للدفاع أو التهجم عن التراث، ويشتد الجدل بين طرفي الثنائية، فتغيب لغة التعقل وتبرز لغة الشتم والسب، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل يتجاوز إلى لغة التكفير، وإراقة الدماء باسم حراس العقيدة، أو باسم حراس المدنية والعقلانية. وكلا طرفي الثنائية من خلال طرحهما بحاجة إلى توضيح، فطرف حراس العقيدة أو المدافعين عن التراث بأسلوب قداسي ومبجل، يحملون في طرحهم عدم القدرة على التمييز بين ما هو موجود كنصوص دينية إلاهية منزهة عن البشر، وما يفعله البشر من أفعال باعتبارها أفعال قابلة للخطأ والصدق، فهم يخلطون بين هذين التوجهين ويجمعونه في دائرة واحدة باعتبارها شيء مقدس لا يمكن المساس به أو التعرض إليه من خلال النقد والتحليل"لا يزعم أنه يستهدف استخلاص مفاهيم عصرية من المنابع الأصلية للفكر الإسلامي، وهي القرآن والسنة، بل انه يرتكز على تحليل الطرق التي فهم بها المسلمون المعاصرون تلك المنابع الأصلية للعقيدة... فالفرق إذن يكمن في أننا لا نزعم أن أي رأي نناقشه هو رأي الإسلام، وإنما نحن نقتصر على مناقشة آراء المسلمين".[9] وهذا ما يضفي على الواقع الاجتماعي الغربة والضيق لعدم اتضاح الدائرة بين ما أوجده البشر وما أقره الله. اما الاتجاه الثاني فيفرط في مسألة العقلانية. وبهذا تصبح العقلانية المعلم الذي به نساير الركب على الرغم من أن هذه العقلانية،

هي نسبية في طرحها تحتاج إلى براديغمات جديدة بجانبها لتكتمل دافعيتها نحو الأمام.

فتشخيص التراث على هذا النحو، يضعنا أمام المطبات الواجب فهمها، لإدراك أبعاد التمدن، ووضع حد للإخفاقات والهزائم التي طبعت جبين المجتمع العربي نتيجة هذه العقبات الموضحة أعلاه، ولن يتأتى هذا إلا بإيجاد قراءة جديدة للتراث بعيدة عن تلك الأنواع المذكورة، حيث يعد التراث نقطة البداية لاكتشاف الذات وإبراز معالم الفرق بيننا وبين الآخر، يتطلب التعامل معه بعين الحكمة والحس السليم، ومضاعفة المجهود لبلوغ هذا الاستشراف الذي يراودنا في كل مجال.

يبقى التراث مجالا خصبا للمراهنة عليه في تحقيق المشروع المجتمعي، بعيدا عن نزعات الهوياتية العقائدية التي أرقت التراث، وسجنته ضمن توظيف سياسوي ومصلحي لا علاقة له به بالبت. فإذا ما أردنا أن يكتمل الرهان على التراث علينا أن نوضح حقائق تكمن في إلمام بجميع نوادر وهوامل التراث، ووضع حد للأرثوذكسيات الدوغمائية التي تعمل على إقصاء الآخرين، وتجعل من نفسها المتحدثة الشرعية والوحيدة باسم التراث..

هذه المرحلة نراها حاسمة لقضية لم التراث وجمعه من خلال فهم المعنى الذي يحيل إليه، وذلك بمراجعته ضمن مقاربات المناهج الإنسانية المعاصرة من خلال فهم عناصر قوته وأسباب نكوصه وضعفه، عن طريق منهج التفكيك متى كان الأمر لازما،

لقطع الصلة مع مصادر التراث الثابتة، والولوج مباشرة إلى المسكوتات عنها وليس المعنى الأصلي، فالتفكيك بهذا يدحض شرعية النص ، وينسف مبدأ الهوية الأحادية، ويقدم لنا مبدأ التنوع والتعدد والاحتمالات في فهم النص، من أجل إزالة أو فضح التزييف، وهذا ما نجده عند أركون"عندما غاص في مشروع نقد العقل الإسلامي وجدناه ينهمك بالكشف التاريخي عن عملية تشكل هذا العقل للمرة الأولى، وإبراز آلية اشتغاله في المجتمعات العربية الإسلامية منذ البداية ولغاية اليوم، إن التعرية والغوص في العمق نحو ما هو أبعد همان رئيسان وجها عملية النقد الأركوني للتراث"،[10] من خلال تأثره بفلاسفة الفرق، هايدغر دلوز، دريدا، الذين لا يقرون بمبدأ البدأ ويعتبرون الفرق هو البداية.

يطرح على التراث إشكالية البدء والأصل حول هذا التراث"تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة".[11] فهناك من يرى أن التراث يبدأ مع الإسلام، وهناك من يراه أنه يبدأ مع الثقافة المحلية، وهناك من يراه أن يشترك مع التاريخ الإنسانية وهلم ما جرى، لكن ما يهمنا نحن كيف نؤسس للحظة البدء في التراث، وإن كان هذا التساؤل يحمل في طياته بعدا ميتافيزقيا لأن هذه الأخيرة تولي أهمية شديدة للبحث في الأصل.وإن كان البحث في الأصول والبدايات أمر صعب التحقيق والمنال، إلا أنه يقدم لنا فرصة، لفهم الأشياء

المتحولة التي نعيشها ونتفاعل معها في التراث وهذا ما أدى إلى تجديد طرح التساؤل الفلسفي وجعله تساؤل ثري وغني يتجدد مع الحياة و مع ظروف معيشتها.

الهوامش:

1. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي لعربي،1993 ، ط6،ص21.

*. هناك العديد من المقاربات النقدية ، فنجدها تتخذ نقد الألسني أو النقد الأنثربولوجي، أو النقد الفلسفي.

2. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي،1993 ، ط6،ص22.
3. حسن حنفي ، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم ، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر،1980، ص63
4. سيد علي اسماعيل، أثر التراث العربي في المسرح المعاصر، القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،2000، ص40.
5. محمد أركون،الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،ترجمة هاشم صالح،بيروت، دار الساقي،، ط2،2001،ص174.
6. فؤاد زكرياء، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر المعاصر،1987،ط2،ص38.
7. ابن منظور ، لسان العرب–مادة ورث
8. فؤاد زكرياء، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر المعاصر،1987،ط2،ص38.
9. المرجع نفسه،ص3.
10. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2008،ص40و 41.
11. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي لعربي،1993 ، ط6،ص23.

الممارسات الثقافية الجزائرية في زمن التقنية

د. بلحضري بلوفة
أستاذ بكلية العلوم الانسانية،جامعة مستغانم

مقدمة:

إذا كان التراث بكل ما يحمله من دلالات كاللغة والأفكار والعقيدة والتجارب والانجازات والفنون وأنماط العيش وما إلى ذلك من المدوّنات، فإن الحفاظ على هذا الكنز هو بمثابة التحدي الذي نرفعه في زمن التغيرات والحراك السريع للتقنية التي أدت بدورها إلى تغير كبير في شكل ومضمون الأنساق الاجتماعية، ذلك لأننا صرنا في زمن تتحدد فيه طبيعة حركيتنا ومستقبل وجودنا وفقا للقاعدة التي لم تعد تقتصر على هيمنة القوي على الضعيف بقدر الفرص المتاحة ليأكل فيه السريع البطيء .

ولا شك بأن التراث الشعبي الجزائري له ما يميزه من حيث عمقه ومحتواه وأساليبه التعبيرية عن باقي منظومة التراث بالمجتمعات العربية والغربية، ولكن قد تتداخل الأفكار والعلاقات والثقافات أحينا وتتزاوج وتتلاقح، إلاّ أن هذا التلاقح لن يعطي مولودا سليما ولن يلد إلاّ فكرا وثقافة هجينة تكون قد استنسخت من أفكار متناقضة – على الأقل من حيث المرجعية الدينية – لتلد ثقافة مضطربة تشكو من الإعاقات، لتُغير بوصلة الأساليب التعبيرية والممارسات الثقافية اتجاهها من المدونة الأصالية إلى الدعوة نحو محاكاة الثقافة الغربية، فعندئذ يكون التراث، الهوية

والثقافة، في خط المواجهة أمام التقنيـة بترسانتها على شاكلة الأقمار الصناعية وزخم القنوات الفضائية، وهو ما يدعونا للتساؤل عـمّ سيسفر عنه مستقبل ومصير الممارسات الثقافية الجزائرية في زمن التقنية ؟

1- مفهوم التراث :

إن التراث موروث إنساني وأحد الشواهد التي تتخذ بعدا تاريخيا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وأحد الأشكال المعبرة عن قرائـح المجتمعات والأجناس القديمة وخبراتهم النفسية والوجدانية وشكل من أشكال التعبير على نمط حياتها من حيث اللغة والفكر والعقيدة والحكايات والخرافات والأمثال والحكم والأعـراف والعادات والانجازات في مختلف الشعب والاختصاصات كالطب، الكيمياء والفلك والفيزياء ومختلـف المنجزات كالمنشآت والعمارة والتزيين والمخطوطات والممارسات الحياتية. ليمتد ويتجاوز ما انتجته قرائح الفكر...ليضم في رحابته واقعا اجتماعيا...ويحمل بصورة عامة طابع العبقرية الإنسانية(1) التي هــي حق للإنسان وما تكتسيه من دور هام في نفسياته من جهة ومن حيث صياغة رموز حضارته.

وفي إطار الحديث عن التراث العربي، فلا يسعنا إلاّ أن نشير إلى تعريف عبد الحميد يونس حينما يقول بأن "التراث العربي هو مجموع ما ورثناه، أو أورثتنا إياه أمتنا من الخبرات والإنجازات الأدبية والفنية والعلمية، ابتداءً من أعرق عصورها

إيغالاً في التاريخ، حتى أعلى ذروة بلغتها في تقدّمها الحضاري". ولكن الحديث عن التراث في إطاره الشامل يجعل منه علما ثقافيا قائما بذاته، ويختص هذا العلم بقطاع معين من الثقافة (الثقافة التقليدية أو الشعبية) ويلقي الضوء عليها من زوايا تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية.

2- **أقسام التراث :**

أولا: المعتقدات والمعارف الشعبية:

ومن أهمها ما يتعلق أو يشاع عن الأولياء، الكائنات الخارقة (فوق الطبيعية)، الطب الشعبي، والسلوك الفردي والجمعي في مناسبات الفرح والقرح وغيرها من المناسبات.

ثانيا: العادات والتقاليد الشعبية :

وهي ظاهرة تاريخية تعبر عن بعد زمني معين، كما تمتاز بالمعاصرة بحكم الاستمرارية التي تعرفها وهي تُتَداول بين الأجيال، وهي إذ بذلك تعد إحدى الحقائق الاجتماعية – أي الظواهر الاجتماعية – وإحدى حقائق الوجود الاجتماعي التي تسعى في أحد مطالبها إلى طرح مشكلات الحياة ومحاولة إيجاد حلول لها وفق طقوس معينة أي بما هو متعارف عليه اجتماعيا، علاوة على تدعيمها لعلاقة الفرد بمجتمعه. إلاّ أنها – العادات والتقاليد الشعبية – في غير منأى عن الحراك والتغير، إذ يعتريها تغير وتجدد دائمين تبعا لتغير نمط الحياة الاجتماعية على عدد من المستويات. وفي هذا الصدد يشير عالم الفولكلور (ريتشارد

فايس) إلى أن «هناك بعض صور التعبير البسيطة أو وسائل العرض التي تتكرر دائما كعناصر عادة احتفالية ... حتى احدث عادات الأعياد التي نعرفها، فالممارسات السحرية الريفية القديمة والاحتفالات الحالية في المدن والمواكب الدينية والاجتماعات تستخدم الأشكال نفسها وعناصر العادات نفسها، أما الفارق الوحيد في ذلك فهو المستوى الثقافي التي تظهر فيه العادة والمناسبة التي تستخدم فيها».

كما أن للعادات والتقاليد الشعبية بعض السمات الرئيسية التي تتميز بها :

1) فعل اجتماعي مرتبط بالجماعة.

2) موروث ذا قوة يتطلب الطاعة الصارمة والامتثال الاجتماعي.

3) مرتبطة بالزمن والمواقيت مثل رأس السنة الهجرية، عاشوراء، المولد النبوي، موسم الحج، شهر رمضان، طقوس الميلاد والموت والزواج ... .

ثالثا: الأدب الشعبي:

ومن المسميات التي يتخذها هذا الأخير: الأدب الشفاهي، الأدب التعبيري، الفن اللفظي، وله أنواع عدة، نلخصها فيما يلي: الأمثال، الحكاية الشعبية، الأسطورة والخرافة، الألغاز، أغاني الميلاد والختان والزواج والمآتم – البكائيات – النداء كالتبليغ عن موت أو فقد شخص أو شيء أو طلب عون.

رابعا: الثقافة المادية والفنون الشعبية :

أ- **الثقافة المادية :** وهي شاهد ثقافي تتناقله الأجيال لتبليغ صداه بغية الحفاظ على استمرارية الأصل التاريخي والهوياتي للمجتمع أيا كان هذا المجتمع. ومن ضمن هذه الشواهد، صناعة الملابس، أساليب إعداد الأطعمة وأنواعها، طرق حفظ الأغذية وتخزينها، نمط البناء والفن المعماري، صنع المعدات والأدوات.

ب- **الفنون الشعبية:** وتشتمل على فن الألعاب الشعبية كالفروسية، العاب السيف – المطرق – والمبارزة وفنون تشكيلية شعبية كالأشغال اليدوية، على شاكلة النسيج، النقش على الخشب، وصناعات الطين والفخار، الخزف، الزجاج... علاوة على الأزياء بأنماطها المتنوعة حسب المناطق. والحلي ومختلف تشكيلاتها، وأدوات الزينة، الأثاث والأواني، الوشم، الرسوم الجدارية. والموسيقى الشعبية كموسيقى الميلاد، العمل – البذر، الحصاد...-، الغزل، الأفراح، وموسيقى النداءات والمدائح والابتهالات والأناشيد والسير. إلى جانب فن الرقص (جماعي – فردي). رقص مرتبط بالمعتقدات (ذكر، مواكب صوفية).

3- التقنية وتحديات الممارسات الثقافية الجزائرية :

يرى بعض المحللين في علم الاجتماع أن هذه التقنيات وخصوصا الإنترنيت تمثل في الوقت الراهن – على الأقل – نوعا من المرض الخبيث يفتك بالذكاء الإنساني، وهذا راجع إلى التدفق المعلوماتي اللامحدود والمتعدد المصادر، وإن هذا الفائض

المعلوماتي يقضي حسب بعض الدراسات على القدرات الذهنية للفرد[2] ويقوض لديه القدرة على التحليل والتنظير ليجعل منه مستقبلا استهلاكيا وسلبيا، الشيء الذي يعزز من مدخلات المادة الإعلامية – بصرف النظر عن طبيعتها – من أن تجد لها أرضية خصبة بوجدان وعقل المستقبل حتى تتراكم وتنمو.

وإذا ما أخذنا بالحسبان الغزو الأجنبي المادي على شاكلة ما نستورده ونستهلكه من منتجات التي تصلنا من وراء البحار، قس على ذلك المواد الإعلامية عبر الفضائيات في ظل هشاشة وضعف منتوجنا الجزائري وعجزه عن المنافسة ومدى ارتكازه على عكاز الغرب، فمن المرتقب أن يتسبب ذلك في كثير من الانبعاثات على المستوى النفسي والفكري والسلوكي والاجتماعي والاقتصادي وهلم جرا من الحزازات للفرد الجزائري، ولسوف يأتي زمن تسمى الأشياء بغير مسمياتها كأحد تأثيرات هذه الانبعاثات، لا سيما تغيير على مستوى تعاطي بعض المفاهيم، كأن يصبح الموالي للفكر الغربي فردا مرموقا وهو أحق بالتقدير، في حين يصبح النافر منه والمحذّر من شروره إنسانا تقليديا وجامدا ومتأخرا. وإن خطر هذا النوع من التفكير على الشباب يظهر أثره المرضي في إصابتهم بنوع من الدونية الفكرية المحبطة أمام الثقافة الأجنبية بعناصرها المادية وغير المادية، فلا يشعرون بأنهم مغلبون تحت سطوة الثقافة الغالبة "المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه وفي خلقه وسائر أحواله وعوائده"، هكذا

قرر العالم الاجتماعي العربي "عبد الرحمان بن خلدون" في مقدمته منذ أكثر من ستمائة سنة. وهكذا يتوارث الانبهار بالفكر الأجنبي للشباب الجزائري عبر الزمن، وتترسخ مدخلات الثقافة الأجنبية في عقولهم، وهذا ما يتمناه المخطط الغربي، إذ يجد أن ثقافته تترسخ وتتوطن في شباب المجتمعات العربية والإسلامية عموما والمجتمع الجزائري خصوصا جيلا فجيلٍ، وتتحول استيراتيجية الاستعمار من الاحتلال العسكري إلى احتلال من نوع آخر بإمكانه أن يؤدي إلى إعادة هندسة المجتمع من حيث أسلوب الحياة لينتقل اتجاه هذا التغير إلى مرافق أخرى تخص أنماط التفكير والسلوك. فلقد ظهر نفوذ هذه الوسائط خاصة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين من حيث التأثير على مستوى البنى القيمية والثقافية والاجتماعية للشعوب العربية والإسلامية دون أن نستثني المجتمع الجزائري الذي أضحى يمر بمرحلة قد أخذت فيها الأفكار والمخترعات الجديدة نصيبا من الرضا من لدن المجتمع كشكل من أشكال التأقلم مع ما يتطلبه العصر، ويدخل في هذا الإطار، التفاوض مع كل ما هو جديد بعدما كان غريبا، والدخول في مرحلة جديدة من التبني للأفكار والثقافات التي تصبح في يوم ما من العموميات الثقافية التي يتبناها جميع أفراد المجتمع، وحينئذ يصبح الموروث في نظر الأجيال المتعاقبة محصورا بين أسطر التاريخ، أو كمادة تعبر عن مرحلة من المراحل التاريخية التي مر بها المجتمع ليس أكثر، ثم الرضا بما

هو كائن والبقاء على نفس الحال. وما أشبه ذلك بإحدى القصص التي يرويها مالك بن نبي[3] عن جدته بما أرى فيها من دلالة على المعنى النفسي والمنهجي الذي أريد إبرازه في هذه الأسطر.

فقد كانت عشيرة من العشائر على أهبة الرحيل، تطوي البيوت وتضع المتاع على جمالها، وأناخ جمل من الجمال فأثقلوه بمتاعهم حتى لم يستطع الحراك.

ثم انتبه القوم إلى دفتي رحا مما هو موجود في أريافنا حتى اليوم، فقام رجل منهم يضع الرحا على ظهر الجمل والتفتت عجوز من العشيرة فقالت عطفا على الجمل:

- لا تضعوا الرحا عليه بل ضعوها على ظهر جمل غيره.

لكن الجمل التفت إليها وقال:

- بل ضعوها على ظهري، لا ضرر في ذلك إنني لن أستطيع القيام على كل حال.

إن رمز هذه القصة تدل على عمل المستحيل، أو بالأحرى تدل على سذاجة وأمية كثير من الجمهور الجزائري لا سيما فئة من الشباب المتلقين للمادة الإعلامية، والرضا بما هو كائن والبقاء على نفس الحال، في كنف وجود زعيم لا ضمير له يعرف المزايدة الديماغوجية لإغواء البله في السوق.[4]

ولنا في كتاب "قضايا الإعلام في زمن العولمة والايديولوجيا ودراسات في الوسائل والرسائل "[5] وكتاب " عولمة التلفزيون"،[6] نموذج حي عن نوع الثقافة التي بمقدرة القنوات الفضائية أن

تصنعها، نظرا لتوجهاتها الفكرية وأبعادها الإيديولوجية المبنية على القصد فيما يُنتَج ويُبَث من أفلام، ومسلسلات، باللهجة الأم حسب البلد المنتج، أو تلك المدبلجة والمترجمة أحيانا إلى جانب أشرطة الفيديو كليب، والرسوم المتحركة وما إلى ذلك من مواد إعلامية، وفي ذات السياق يشير في ما صدر حديثا عن الدكتور" عزي عبد الرحمان " و" السعيد بو معيزة " من خلال كتابهما " الإعلام والمجتمع، رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية والإسلامية "[7] عن الخطر المتنامي للقنوات الفضائية وفضاء الانترنت واقتحام هذه الوسائط للشق اللامادي للثقافة فكرا وسلوكا، حيث لا تحمل طائفة من الشباب فكرة عن الأبعاد الفكرية المضادة لهويتهم المادية والفكرية المتوارثة أبا عن جد بفعل ما تسوقه هذه الوسائط.

وفي ظل المتغيرات الراهنة مع ازدياد حجم الإثارة في القنوات الفضائية وفضاء الانترنت، فقد أضحت هنالك صيرورة تطبع جانبا من جوانب الثقافة بالمجتمع الجزائري لا سيما ما يمكن تصنيفه في الإطـار المادي واللامادي لها، ويتعلق الأمر بتفشي ظاهرة الموضة التي غيرت اتجاه بوصلة بعض المعايير واستطاعت أن تطأ التقاليد وتزعزع عادات التبرج والتزين كبديل عن عادات ترجع إلى مئات السنين، وإن كانت الموضة من الناحية التنظيمية الديناميكية عاملا مهما للانتقال والتجديد بخصوص ما يتعلق بأسلوب الحياة وطريقة لتوضيب وترتيب البناء الاجتماعي وفقا

لمتطلبات الحياة المعاصرة، غير أن طائفة من المراهقين والشباب ذكورا وإناثا، يطلّون على واقع من زاوية رؤية ضيقة، هذا الواقع الذي من شأنه أن يحقق لهم حسب زعمهم الراحة ويحقق لهم السعادة، وهو تصور أقرب ما يكون إلى العالم المثالي أو تصور ينم عن نوع معين من الوعي، والذي يحتمل أن يكون وعيا زائفا يجنون به على مقومات ثقافتهم ذات البعد الأصيل.

ويرجع البعض[8] إلى أن موضة اللباس لم تكن أبدا مسألة اعتباطية، وإنما هناك دائما فكرا يؤطر لمستقبل المجتمعات العربية عموما والمجتمعات الإسلامية خصوصا تحت ألوية عدة من حيث أشكال وأنماط الزي والهندام الذي يشهده مجتمعنا اليوم، من ضمنها التفنن في تصميم الأزياء والألبسة الخاصة بالفتيات والذكور وفرضها كنموذج يمثل مرجعية دينية ومساير لروح العصر، ولئن سئِلت الفتاة عن الحجاب فهي فعلا محجبة وتضع خمارا، ولئن سئِلت عن التحضر فإنها ترتدي طاقم حجاب بسروال ملتصق بالجلد وهلم جرا من الأشكال صنوان وغير صنوان، ومن ثم فلن يطرح ذلك سجالا من أنها غير متحجبة. بالتالي فإن التغير الذي طرأ في طريقة ألبسة الأطفال والمراهقين والشباب الجزائري، يرجع إلى إفرازات النمط الغربي، كما أنه شكل من أشكال التقليد المناقض لمرجعيتنا الدينية الإسلامية وعرفنا الاجتماعي الجزائري، أي ما يجعل بعضا من الأشكال الثقافية الجزائرية كرموز ومسميات فقط، وستفقد بمرور

الزمن وتطوراته التقنية مضمونها وحيويتها، وسيحتفظ بها في زاوية الثقافات العتيقة. في حين حصلت فيه الموضة على اعتراف الشباب بالمجتمع الجزائري للتعبير عن ذواتهم ووجودهم ومحاكاتهم لأساليب العصر الجديد، فـي الوقت الذي يتحدد فيه وجود الإنسان بتفكيره كما يشير إلى ذلك ديكارات " أنا أفكر إذا أنا موجود"، وهو ما يوحي إلى أهمية التفكير في الارتقاء بالمستوى الثقافي. ذلك لأنه كلما انتشرت الثقافة في المجتمع ارتقى واتجه نحو التنمية.(9)

وفي نظر " زيمل" فإن الموضة هي نوع من أنواع المحاكاة أو التقليد، كما تعد صورة من صور القهر والعبودية، إذ تلعب " الموضات " المستحدثة دورا مهما في جذب الشباب وشد انتباههم إلى الجديد، كما تجعلهم يعزفون أحيانا عن كل قديم، وهي فرصة حتى يتضخم فيها الغزو المادي في عقول الشباب وفرصة لاستشرائه على مستوى ذهنية الفرد الجزائري، منبهرين بكل ما هو من صنع أجنبي، وما يرونه على الفضائيات من أفلام ودعايات تنضح بحضارة الغرب، فضلا عما تتيحه الوسائط الإعلامية الأخرى على شاكلة الانترنت وجملة الوسائط الإلكترونية. وعليه، فليس بغريب إذن أن يتوق الشباب إلى انتقاء هذه المنتجات ثم التفنن في استعمالها استعمالات تثير التساؤلات. أما استمرار هذه الوسائط في غرس القيم الأجنبية يترتب عنها محو القيم المحلية

على المدى البعيد، فضلا عن غرس أنماط جديدة من السلوك والقيم الاجتماعية.[10]

ويشير "محمد حسين هيكل" في كتابه" الانفجار" عن العلاقة بين الهجوم على التاريخ وبين تشويه الذاتية الثقافية، بقوله: إن الهجوم على الماضي يصبح في جزء منه هجوما على التاريخ، والهجوم على التاريخ يصبح في جزء منه هجوما على الثقافة، يصبح في جزء منه هجوما على الهوية. ويبقى التفريط في القومي تفريط في الهوية، ودعوة إلى تبني نمط الحداثة الرامية إلى قطيعة " معرفية " مع الماضي.[11] ويبدو أن هذا التفريط قد غذته مجموعة من العوامل التي نستعرض بعضها في النقاط الآتية:[12]

1- عدم مجابهة البعد الاستراتيجي للآلة الاستعمارية بالبلاد الإسلامية بشكل واضح وشامل ضد نفوذها الثقافي.

2- تأثر البدائل الثقافية المحلية بأفكار الغازي وثقافته والتي تقررت بعد مرحلة الاستعمار.

3- اعتماد الإعلام الإسلامي المحلي على إنتاج الإعلام الغربي في كثير من مواده الإعلامية.

وفي سؤال وجه ذات مرة لـ" نجيب محفوظ " إن كان يرى أن هناك غزوا ثقافيا يجتاح العالم العربي، فقد أجاب: لا أحب أن أقرن كلمة الغزو بالثقافة، قد يصح أن يكون اقتصاديا أو سياسيا، أما الثقافة فهي حق لكل البشرية، والإنسان هو الذي يحولها إلى

غزو، ولا يستحق كلمة الغزو إلاّ في حالة واحدة هي حالة تلقيه بسلبية، بمعنى التأثر به دون أن نناقش وننقد ونجعله غذاء صالحا للنمو، وربما كان المقصود بالغزو تلك الدعاية الإعلامية الموجهة لأغراض سياسية معينة، وهي شيء غير الثقافة، لأن الثقافة نشاط إنساني قد يوجد أو ينشأ في بلد لكنه حق الجميع، وهو بالتفاعل مع العقول في مختلف أماكن الأرض، يجب أن يكون معينا على الإنتاج الثقافي وإثرائه[13]، إلاّ أنه يتوجب بالمقابل أن نسعى كما يشير" محمد أركون" إلى موضعة معقولية بالمفهوم الإمبريقي استقراء للعقلية الحديثة والجديدة،[14] وعليه، فلا يمكن للمادة الثقافية الغربية الغازية أن تكون بأي شكل من الأشكال مادة قابلة للاستهلاك بالمجتمعات الإسلامية إذا كنا نطمح إلى بناء وتنمية فكر سليم، وحاولنا أن نحافظ على من جهة أخرى على منابع الإرث الهوياتي الذي يتعرض بشتى الآليات والطرق إلى المسخ.

وإذا ما قمنا بإجراء مقاربة سوسيولوجية بما كان في زمن سابق من تاريخ المجتمع الجزائري وما صاحبه من ممارسات ثقافية باختلاف مجالاتها وما هو كائن في وقتنا الراهن، فلا مناص من التأكيد على حتمية التغير. ولقد أشار العلامة ابن خلدون في أحد فصول مقدمته في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه.

ومن الغلط الخفي في «والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها في قوله:

«التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داءُ دوىً شديد الخفاء إذ لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلاّ الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عباده » .(15)

كما أن التبدلات الحاصلة اليوم لن تخرج عن قاعدة أكل القوي للضعيف مثلما يشير إلى ذلك العلامة بن خلدون:«المغلوب مولع أبدا باتباع الغالب »، ويكمن هذا الاتباع في الاقتداء بالمجتمعات الغربية التي لا تمل من التخطيط تكريسا لزعامتها، هذه المجتمعات التي سنحذوا حذوها « لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه».(16) ويقول الحق عز وجل: " ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم". بيد أننا لما نتناول فصلا من الصراع الفكري، تعترضنا حالات تدل فعلا على أن قوة الاستعمار في الوسائل يتخللها أحيانا ضعف في التفكير،يجب أن نعيره أيضا بعض الاهتمام، كما نهتم بالعناصر التي تدل على قوته.(18) وهو ما يبعث على التفاؤل نحو آفاق أخرى يكون فيها التراث

ملاذا للفرد الجزائري كما هو الحال بالنسبة للثقافة التي يتم تصورها في صيغة بيداغوجية باعتبارها كل مركب ومتآلف للتراث، وإذ تحقق بلاد كالجزائر هذا التركيب المتآلف، تكون قد حددت أسلوبها في الحياة العامة، والسلوك الفعال لكل فرد من وطنِيِّيها..ولكي يتم إنجاز ذلك يتعين أولا أن تكـون البلاد المتخلفة على اقتناع بأن تثقيف الإنسان أكثر أهمية. ومهما يكن من شيء فإنـه يتعين على الجزائر أن تؤول إلى حظيرة للثقافة...ومختبر يتم فيه إعداد القيم الثقافية المتطابقة مع ضرورات النمو.(19)

الخاتمة :

إذا توصلنا إلى معرفة الحجم الذي تداخلت به التقنية مع حياتنا اليومية، يمكننا حينئذ التوصل إلى معرفة وفهم الدور الذي تلعبه هذه وسائط الاتصال على مستوى حياتنا الاجتماعية.

إن هناك فعلا محتويات تتعلق بحضارة الإنسان وفلسفاته وعلومه في الاجتماعيات والإنسانيات والعلوم الدقيقة...ألخ، وهي تنبئ بمستقبل جديد على مستوى الإنجاز التقني التواصلي، أما في سياق المحتوى الذي يغزو أفكار المراهقين والشباب ضمن ما يسمى بالتطرف الأخلاقي والثقافة المضادة إسقاطا على المرجعية الهوياتية التي هي جزء لا يتجزأ من المرجعية الدينية، فإنما هو أمر لطالما كان متوقفا على مدى فعالية مؤسسات التنشئة على المستوى الرسمي انطلاقا من الأسرة إلى المدرسة في توفير نمط مقبول وفعال من التربية الدينية والأخلاقية

والتاريخية لحماية المجتمع الجزائري من التفسخ والحفاظ على إرثه الثقافي والهوياتي، والسعي الحثيث إلى محاكاة التقنية الرهيبة التي تمتلكها الدول المصنعة والمتطورة كدولة قادرة على استيعاب التقنية وتطويرها كخطوة للاستقلالية – وإن كان ذلك يتطلب براغماتية في العمل –، على غرار نموذج بعض الدول النامية ككوريا الجنوبية وماليزيا والهند .. التي آمنت بقوة التفكير لإثبات كينونتها ووجودها.

الهوامش:

1. مالك بن نبيّ، مشكلة الثقافة، تر عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا، دار الفكر، الطبعة الرابعة، سنة 1984، ص 28.
2. نور الدين بومهرة، ماجدة حجار، الانترنيت : مفهومها و تجلياتها و الآثار المترتبة عليها، مجلة محكمة سداسية، جامعة باتنة، العدد 12. 2005، ص228
3. مالك بن نبيّ، بين الرشاد واليته، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية، سنة 1988، ص93.
4. نفسه، ص 94.
5. محمد الشطاح، الصادر عن دار الهدى للنشر والتوزيع،الجزائر، 2006.
6. عبد الرزاق محمد الدليمي، الصادر عن دار جرير للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2005.
7. هذا الكتاب صادر عن منشورات " الورسم للنشر والتوزيع "،(2011) وهو ثاني إصدارات هذه الدار.
8. سبر للأراء وجهت أسئلته لنخبة يمثلها اساتذة جامعيين مختصين في علم الاجتماع، علم النفس، علوم الإعلام والاتصال.
9. عزي عبد الرحمان، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية الاتصالية ، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1995،ص 147 .
10. البكري إياد شكري،عام 2000 حرب المحطات الفضائية،دار الشروق،عمان،الطبعة الأولى، سنة 1999 ص 225 .

11. نزيه الشوفي، الثقافة الهدامة والإعلام الأسود، دمشق، منشورات اتحاد الكتلب العرب، طبعة 2005، ص 104.
12. محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، دار الفكر العربي للنشر القاهرة، الطبعة الأولى سنة 1994، ص 16.
13. محمد سيد محمد، سبق ذكره، ص 17
14. وردت هذه العبارة كما يلي: " أن يموضع معقوليته بالقياس إلى المعقولية الحديثة". أنظر: محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لبنان، سنة 1987 ص 323.
15. ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الجزء الأول، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ب ت، ص 28 .
16. الأحاديث القدسية، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، لبنان، ص 46.
17. سورة البقرة، الآية : 120 .
18. مالك بن نبيّ، الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة، سنة 1988، ص 99.
19. مالك بن نبيّ، القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة 1991، ص89.

قائمة المصادر والمراجع :

أولا / قائمة المصادر :

1- المصحف الشريف، رواية ورش عن نافع، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، عام 1984.

2- الأحاديث القدسية، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، لبنان. ب.ت.

ثانيا / قائمة المراجع :

1. ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الجزء الأول،بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ب ت.

2. البكري إياد شكري،عام 2000 حرب المحطات الفضائية،دار الشروق،عمان،الطبعة الأولى، سنة 1999 .

3. عبد الرزاق محمد الدليمي، عولمة التلفزيون، الطبعة الأولى، الجزائر، دار جرير للنشر والتوزيع، سنة 2005.

4. عزي عبد الرحمان، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية الاتصالية ، الطبعة الأولى، الجزائر، دار الأمة للطباعة والنشر، سنة 1995.

5. مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة، سنة 1988.

6. مالك بن نبيّ، القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة 1991.

7. مالك بن نبيّ، بين الرشاد واليته، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية، سنة 1988.

8. مالك بن نبيّ، مشكلة الثقافة، تر عبد الصبور شاهين، دمشق، سوريا، دار الفكر، الطبعة الرابعة، سنة 1984.

9. محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لبنان، سنة 1987.

10. محمد الشطاح، قضايا الإعلام في زمن العولمة والايديولوجيا ودراسات في الوسائل والرسائل، الجزائر، دار الهدى للنشر والتوزيع، .2006

11. محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، دار الفكر العربي للنشر القاهرة، الطبعة الأولى سنة 1994.

12. نزيه الشوفي، الثقافة الهدامة والإعلام الأسود، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، طبعة 2005.

ثالثا / المجلاّت

1. نور الدين بومهرة، ماجدة حجار، الانترنيت : مفهومها و تجلياتها و الآثار المترتبة عليها، مجلة محكمة سداسية، جامعة باتنة، العدد 12، جوان 2005.

التراث الثقافي ودوره في التضامن الاجتماعي:

"من أجل مقاربة سوسيولوجية"

أ. حسينة بوعدة

أستاذة بقسم علوم الاعلام والاتصال،

كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة عبد الحميد بن باديس،

مستغانم

مقدمة:

حظي موضوع التراث باهتمام كبير على مستوى المقاربات العلمية البحثية خاصة في مجال التاريخ، الأركيولوجيا، الأدب، الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وكذا الدراسات العمرانية البيئية . على مستوى الممارسات الاجتماعية نلاحظ أن التراث ارتبط بالذاكرة، المحافظة والتقليد.

خوفا من تلاشي كل ما هو ماضي شهد هذا الحقل "في خمسينيات القرن التاسع عشر تشكيل جمعية الأثاريين في بريطانيا... وصدر أول قانون لحماية الحياة البرية عام 1869، وفي العقد نفسه وافق البرلمان على لائحة النصب القديمة وكان أهم تنظيم مدني في هذا الاتجاه هو جمعية ويليام موريس لحماية المباني القديمة التي تأسست عام 1876" [1]

تتجه دراستنا فيما يخص موضوع التراث الثقافي الى مقاربة هذا الأخير من حيث المتغيرات التالية:

_ التراث الثقافي المادي والامادي، التراث الثقافي الشعبي والنخبوي

_ علاقة هذا الأخير بالمجتمع، تتحدد هذه العلاقة وفق الأبعاد التالية:

_ أشكال التعاطي مع مختلف المواد والموارد الثقافية التراثية

_ الأدوار التي يؤديها هذا الأخير في التضامن الاجتماعي وتشكيل الوعي الجمعي

_ الاشكالات التي يطرحها موضوع التراث داخل المنظومة الاجتماعية في ظل التحولات الاجتماعية

عليه وتفسيرا لهذه النقاط ،تعالج دراستنا ظاهرة التراث الثقافي في شكليه المادي والامادي والأدوار الاجتماعية التي يقدمها تحديدا في عملية التضامن الاجتماعي انطلاقا من مقاربات سوسيولوجية التي تهدف الى الانتقال بالظاهرة الاجتماعية من الوعي الاجتماعي الى الادراك السوسيولوجي.

في السياق نفسه نشير الى أن مسألة الأدوار والوظائف لا يمكن معالجتها دون التطرق الى الأليات الاجتماعية التي يتواصل بها الأفراد مع التراث ضمن الحياة والنشاط الاجتماعي، ضف الى ذلك تظهر مسألة الاشكالات التي يطرحها الموروث الثقافي داخل البناء الاجتماعي وفي ظل التغيرات المتسارعة كأحد العوامل المهمة في تفسير طبيعة الأدوار والاختلالات الوظيفية .

حتى تكتسي دراستنا طابعا منهجيا منظما ارتأينا ان نبني بحثنا وفق الخطوات التالية:

- المنظور السوسيوأنثروبولوجي لظاهرة التراث

- التراث والتضامن الاجتماعي: مقاربة في الأدوار والاستراتيجيات
- السياسة الثقافية الخاصة بالتراث من خلال نموذج منظمة اليونيسكو
- الابعاد الاجتماعية للتراث في الجزائر: مقاربات امبريقية وتطبيقية

1\ المنظور السوسيوأنثروبولوجي لظاهرة التراث:

تزخر المواضيع المرتبطة بالموروث الشعبي أو النخبوي، المادي، الامادي بدراسات وأبحاث مختلف العلوم الانسانية والاجتماعية، لعل أهمها تلك المرتبطة بالمقاربات التاريخية، الأركيولوجية، الأدبية، والسوسيوأنثروبولوجية، هذه الأخيرة (السوسيوأنثروبولوجية) عالجت الظاهرة في علاقتها بالمجتمع والفرد.

تشير الموسوعات الاجتماعية والثقافية الى أن علم الأنثروبولوجيا هو الذي وضع الأسس العلمية والمفاهيمية للموروث الثقافي في علاقته بالانسان والبيئة الاجتماعية، هذا الأخير احتل حيزا كبيرا في الأبحاث الأنثروبولوجية التي أسست لمفهوم الثقافة.

ان الدراسات الكلاسيكية التي أنجزت في هذا التخصص كانت قد قاربت أكثر المواضيع المتعلقة بالعادات، التقاليد، الأعراف، ومختلف الرموز والطقوس التي تعبر عن نظام معرفي

روحي أنتج في الماضي وتناقل عبر الأجيال عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية

ومن أشهر المقاربات النظرية التي تشكلت من خلال أبحاث امبريقية نجد المقاربات الوصفية، الانتشارية، التطورية، غير ان المقاربة الوظيفية وكذا البنائية تعتبر جد مهمة في تفسير علاقة الموروث بالمجتمع والجماعات الاجتماعية، حيث تعالج الظاهرة من منظور البناء الثقافي في علاقته بالمجتمع تحديدا الأدوار والوظائف التي يمكن أن يؤديها في التوازن والاستقرار الاجتماعي، وتشكيل منظومة قيمية ومعيارية وظيفتها ترشيد السلوكات وبناء المخيال الجمعي

في هذا الصدد تجدر الاشارة الى أن "مالينوفسكي"في مؤلفه " النظرية العلمية للثقافة" يؤكد على أن العادات والتقاليد والأعراف لا يمكن تفسيرها الا من خلال مقاربة سماتها في علاقتها بالمؤسسات الاجتماعية و ملاحظة الأدوار التي تؤديها (السمات الدالة على التراث) داخل النسق الاجتماعي كالعائلة مثلا أو حتى النسق الاقتصادي، وهي عموما أدوار تكاملية. (2)

ترى مدرسة بيرمينغهام وهي غير بعيدة عن المقاربات الأثروبولوجية، بأن الثقافة هي الاشياء العادية المتشكلة من التجارب والأفكار والعادات الشعبية(3)، بالتالي فعنصر التراث والارث الثقافي يعتبر أحد المقومات الأساسية في تحديد هويات الطبقات وكذا الفئات الاجتماعية، ويلعب أدوارا جد مهمة في

صناعة أساليب الروابط الاجتماعية داخل الطبقة وانتاج هوية جماعية تتمظهر أكثر في طرق العيش، الهندسة المعمارية ...الخ، على مستوى أخر يصبح الموروث الثقافي المادي والامادي عنصرا في الصراع والحركات الاجتماعية بين الطبقات للوصول الى ما يسميه بورديو بالشرعية الاجتماعية.

تتأسس الأطروحات السوسيولوجية لظاهرة التراث الثقافي في علاقته بالمجتمع من خلال جملة من الدراسات لمجموعة من السوسيولوجيين، منهم دوركايم الذي تحدث كثيرا عن كيفيات انتاج الضمير الجمعي(4)، و ما هي العوامل و العمليات السوسيو ثقافية التي تصنع الروابط الاجتماعية، وكيف يمكن لهذه العناصر أن تستمر.

ان مؤلفه حول الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية تكشف لنا البعد الماضوي والتاريخي لهذه الظاهرة بل الأكثر من ذلك الأليات الاجتماعية التي تسمح لهذا التراث الديني بأن ينتقل من جيل لأخر ويمارس اكراها على الأفراد، ومنه نفهم من خلال المنظور الدوركايمي لماذا تستمر الأشكال الثقافية في التواجد عبر الحقب الزمنية. انها بكل بساطة تحقق التضامن والانتماء الاجتماعي الذي هو جد ضروري بالنسبة للفرد، كما يحيلنا دوركايم من خلال مؤلفه تقسيم العمل الاجتماعي الى مكانة الموروث الثقافي في كل من المجتمعات البسيطة والمجتمعات

الحديثة وبالتالي الى حدوث أنواع التضامن الاجتماعي: العضوي والألي.

من منظور اخر يرى كارل مركس المؤسس للتوجه الصراعي في علم الاجتماع أن مسألة التراث الفكري والفني وحتى المادي مرتبط بالطبقات، وهو يوظف من طرف الطبقة العليا لتمرير وتبرير ايديولوجية معينة، فالتراث الفني والأدبي وحتى الديني بالنسبة لكارل ماركس يمثل ألية للسيطرة والهيمنة على الطبقة الدنيا غير بعيد عن هذا التوجه يرى بورديو أن التراث الثقافي الذي يشكل الرأس المال الثقافي والرمزي للطبقة، يوظف لاستراتيجيات صراعية من أجل الهيمنة وكسب الشرعية الاجتماعية. (5)

من جهة أخرى يؤسس بيار بورديو نظريته البنائية التكوينية في علم الاجتماع الثقافي من خلال مجموعة من الأبحاث والدراسات الميدانية المقننة بأساليب احصائية وكيفية، ومن أهم ما أنجزه في هذا المجال دراسة حول زوار المتاحف (6) التي استنتج من خلالها أن عملية التعاطي مع المواد الثقافية التراثية مرتبطة بالرأس المال الثقافي الذي يمتلكه الجمهور الذي ينتمي الى طبقات متفاوتة، عليه فطبيعة التواصل الاجتماعي والثقافي مع مؤسسة المتحف لا تحددها الشروط الموضوعية الموجودة في فضاء المتحف بقدر ما يحدده الهابيتوس الذي يمتلكه الجمهور.

2\التراث والتضامن الاجتماعي (مقاربة في الأدوار والاستراتيجيات):

من المفيد جدا أن نتحدث عن الأبعاد الاجتماعية للموروث الثقافي من خلال تتبعنا لدوره في التضامن الاجتماعي أو ما يعرف بالروابط الاجتماعية.

عموما يشير مفهوم التضامن الاجتماعي الى وجود علاقات اجتماعية داخل المجتمع أو الجماعة الاجتماعية تتسم بأنها سوية ومتكاملة، كما تشير الى وجود الروابط الاجتماعية بفعل الاشتراك في القيم والنظرة الى الحياة، وتوحد المعنى و الهدف من تواجد تلك الجماعة تنشأ عملية التضامن الاجتماعي من خلال جملة من العوامل لعل أهمها:

- وجود حد معين من التوافق الاجتماعي حول الأهداف والاستراتيجيات والعمليات الاجتماعية وحول القيم والرموز، وطبيعة التراتب والنظام والوظائف الاجتماعية، مما يشعر الأفراد بالانتماء الاجتماعي.
- ينتقل هذا التوافق الاجتماعي عبر عملية التنشئة الاجتماعية والتي يكون لمؤسسة الأسرة والمنظومة التربوية والتعليمية الدور الرئيسي في ذلك باعتبارها جماعات أولية.

بناء على ما تقدم كيف يمكن للموروث الثقافي الذي هو عنصر أساسي لأي نظام ثقافي أن يؤدي الى التضامن الثقافي وتكوين الضمير الجمعي بالمفهوم الدورخايمي؟

لعل الاجابة على ذلك تقتضي منا تتبع هذه العملية من خلال النشاط الاجتماعي عموما، وكيفيات تعاطي وتوظيف الأفراد للموروث الثقافي، حيث يمكن تفسير ذلك من خلال بعدين أساسيين:

البعد الأول يتعلق بارتباط الموروث الثقافي بالنشاط الاجتماعي اليومي في مقابل المناسبات والأحداث، أين نلاحظ أن الأفراد في حياتهم الاجتماعية يستندون في اصدار السلوكات أو انتاج المعارف والتصورات على الموروث الثقافي أي على جملة العادات والتقاليد والممارسات المادية والروحية المرتبطة بالماضي

فاللغة وتحديدا اللهجة المستعملة من طرف جماعة اجتماعية في ممارساتها اليومية تعكس طبيعة العلاقة مع التراث والذي يساهم في بلورة أشكال التفاعل و الفهم و تحديد المعاني المشتركة داخل تلك الجماعة، كما تضمن اللغة الاستمرارية الثقافية التاريخية.

ضف الى ذلك تعتبر فنون الطبخ اليومي التقليدي مثلا مؤشرا دالا على قدرة هذا الأخير في نسج هوية اجتماعية وخلق الشعور بالانتماء الى تلك الهوية، فالكسكسي هو تراث مادي ذو دلالات معنوية مرتبطة بالحياة الاجتماعية لسكان المغرب العربي مما يشعرهم بنوع من التقارب الاجتماعي، عليه فالنشاط الاجتماعي اليومي المرتبط بالموروث خاصة الشعبي منه يسمح

من حيث نعي أو لا نعي بإنتاج تفاعل عميق بين أفراد المجتمع والتماسك الاجتماعي.

في مقابل ذلك تظهر عمليات التعاطي مع التراث الثقافي في المناسبات سواء الدينية، العرفية، الوطنية...الخ، حيث يمكن رصد أشكال ومظاهر عديدة، فظاهرة الاحتفال بالزواج تعبر عنها جملة من العادات والتقاليد التي تبرز في طقوس معينة تختلف من مجتمع محلي لاخر، ومن مؤشرات ذلك: فنون الطبخ، نوع الألبسة، كيفيات التعامل مع العروس، زيارة الأضرحة...الخ، تصنع هذه المظاهر الروابط الاجتماعية عن طريق اتصال الأفراد فيما بينهم وتبادل الخبرات و المشاركة في انجار الفعل الاجتماعي المرتبط بطقوس الاحتفال الذي هو استحضار الماضي في الحاضر، مما ينتج التكامل الوظيفي والشعور بالانتماء

ان علاقة الأفراد بالتراث الثقافي من حيث أنها ظاهرة مناسباتية تسمح بتحديد الأجندات الاجتماعية والتحضير لها تحضيرا اجتماعيا تشاركيا، حيث يخرج المجتمع من العمل اليومي الروتيني الى النشاط المناسباتي الحدثي الذي تبرز فيه أشكال العلاقات مع الموروث والأفراد فيما بينهم بشكل كبير.

يشير البعد الثاني الى استراتيجيات التعاطي مع الموروث الثقافي استنادا الى طبيعة الجماعة أو المؤسسة، أي المؤسسة الاجتماعية الانتمائية الأولية المتمثلة في الفضاء الخاص وهي الأسرة والعائلة، في مقابل المؤسسات الأخرى الممثلة في الفضاء

العام وهو فضاء مرتبط بتكون الدولة، حيث يظهر لنا أن التراث الثقافي الشعبي هو الأكثر ظهورا في الفضاء الخاص أي الأسرة التي تتأسس على روابط مصاهرة و دموية وتتشكل فيها العلاقات الحميمية والعاطفية التي لا نجدها في مؤسسات أخرى.

ان طبيعة تعاملها مع التراث الثقافي ينتج لنا ما يسميه دوركايم بالتضامن الألي وهو شكل تقليدي في التضامن الاجتماعي، أما على مستوى الجماعات والفضاءات العامة فالطرق التي يتم بها التعامل مع الموروث تأتي نوعا ما منمطة ببعض القوانين الرسمية التي تحدثها مؤسسات الدولة مثلا: احياء الأعياد الوطنية والدينية في المؤسسة التربوية والتعليمية تشرف عليها هيئة رسمية قد تحدد أشكالا ورهانات تختلف عن تلك الممارسة على مستوى الأسرة، بالتالي فالى جانب التضامن الألي يبرز بشدة ما يعرف بالتضامن العضوي، حيث تتسع دائرة الروابط الاجتماعية لتشمل أبعاد أخرى وجماعات أخرى.

فالتضامن من خلال الموروث الثقافي على مستوى العائلة يشعرنا بالانتماء الاجتماعي لجماعة محلية، أما النوع الأخر من التضامن فيشعرنا بالانتماء الى الدولة أو الأمة، وفي هذا السياق هناك أطاريح مختلفة تقيم تفضيلات بين الانتمائين.

3\ السياسة الثقافية للتراث من خلال نموذج منظمة اليونيسكو:

في العقدين الأخيرين للقرن العشرين توجهت تصورات منظمة اليونيسكو للمسألة الثقافية عموما وللتنمية الثقافية على

وجه التحديد الى ضرورة صياغة سياسة ثقافية مبنية على استراتيجيات واضحة المعالم تأخذ بعين الاعتبار متغيري التراث الثقافي والعولمة الثقافية الممثلة في تطور أشكال الصناعات الثقافية في صياغة السياسات الثقافية وصناعة معالم الفعل الثقافي.

حيث يظهر لنا جليا من خلال بعض التقارير والدراسات التي أصدرتها المنظمة[7] أهمية التراث الثقافي في مجالات الحياة الاجتماعية تحديدا في الجانب الاقتصادي من خلال عملية السياحة الثقافية، وفتح مناصب الشغل مثلا، أو على مستوى تأثيرات الارث الثقافي على عملية التضامن والتماسك الاجتماعي.

في هذا السياق تؤكد منظمة اليونيسكو أن الدراسات الحقلية التي أجراها الخبراء لصالح المنظمة، كشفت أن الثقافة المحلية المرتبطة عموما بكل ماهو تراثي تساهم بشكل كبير في السلم الاجتماعي و في الحد من الاضطربات الاجتماعية.

من جهة أخرى تعكس اتفاقية اليونيسكو لعام 2005 بخصوص حماية وتعزيز أشكال التنوع الثقافي الأهمية التي يحتلها التراث الثقافي المحلي من خلال استراتيجية نشره و ربطه بالصناعات الثقافية الحديثة في التعريف بالجماعات الاجتماعية والمجتمعات العالمية مما يسمح بخلق التوافق الاجتماعي على المستوى الوطني، الاقليمي والعالمي.

من ضمن الاستراتيجيات المقترحة من طرف منظمة اليونيسكو في هذا المجال نجد استراتيجية ترميم والحفاظ على المواقع الأثرية، كيفيات الحفاظ ونشر الموروث الشعبي الشفهي، وكذا أليات جلب أفراد المجتمع للتعرف والتفاعل مع هذا الموروث

4\ الأبعاد الاجتماعية للتراث الثقافي في الجزائر (مقاربات امبريقية وتطبيقية) يحليلنا الحديث عن هذه النقطة الى وصف وتفسير واقع التراث الثقافي المادي والامادي في الجزائر وهذا من خلال مقاربة الوضعيات التالية:[8]

- مقاربة تطبيقية لبعض نتائج الدراسات الأكاديمية .
- مقاربة ميدانية لبحث قمنا به حول مؤسسة متحف أحمد زبانة بوهران.
- مقاربة ميدانية تطبيقية للأدوار التي تقوم بها وزارة الثقافية فيما يخص التراث.

تتحدث نتائج دراسة أكاديمية لنيل شهادة الماجستير في قسم الهندسة المعمارية وتهيئة المحيط بجامعة قسنطينة للطالبة مزري بن عريوة مونة والمعنونة ب" الثقافة كظاهرة حضرية قراءة في مؤشرات التنمية الثقافية حالة القطاع المحمي بقسنطينة على أن مؤسسة متحف سيرتا تقدم عدة أدوار من أجل التوعية الثقافية والتراثية، ومن أهم استراتيجياتها مشروع الحقيبة المتحفية الذي ينظم أسبوعيا لصالح المتمدرسين وداخل المؤسسة التعليمية، حيث حققت هذه العملية حسب الباحثة تأثير على مستوى تحسيس

الأطفال بأهمية التراث وفاعليته، غير أن الاشكال الذي يطرح في هذه المؤسسة والتي تعتبر احدى أهم المؤسسات التي تنتمي للقطاع المحمي بقسنطينة يتعلق بقلة جمهور الزوار خاصة المحلي منه. في هذا الصدد تشير الباحثة أن المعدل السنوي لزيارة المتحف بالنسبة لأفراد المجتمع المحلي لا تتعدى 0.4 بالمائة من مجموع سكان المجتمع المحلي و أن أغلب هؤلاء ينتمون لفئة الأطفال و الشباب المتمدرس والتي غالبا ما تكون في اطار زيارات رسمية تتكفل بها المدرسة، غير أن الزوار الأجانب يمثلون 11.6 بالمائة [(9)] ، وهذه مفارقة كبيرة على مستوى الادراك السوسيولوجي للظاهرة ودلالاتها الاجتماعية، لماذا هذا العزوف؟ قد يرجع ذلك الى جملة من العوامل لعل أهمها أن الجماعات الأولية للتنشئة الاجتماعية لا تقوم بدورها في ذلك، كما أن وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري لا تقدم برامج تربوية تهدف للاشهار والترويج للثقافة المتحفية .

أما الدراسة التي أجريتها حول متحف أحمد زبانة والتي ركزت فيها على متغير علاقة الجمهور بالمتحف والتحف المعروضة, أسباب وكيفيات التعاطي مع التحف، وكذا نوع الثقافة المكتسبة من خلال هذه الممارسة الثقافية، فقد خلصت الى نتيجة مفادها أن زيارة المتحف تأتي في اطار التعرف وكشف هذا الواقع المجهول، كما أن أغلبية الزيارات لا يخطط لها من قبل بل تأتي عفوية وعن طريق الصدفة، أو في اطار الزيارات التي تقيمها

المدارس لفائدة التلاميذ، كما تم التوصل الى نتيجة مفادها أن الجمهور لا يأتي بهدف التكون الثقافي والتعرف على الموروث الثقافي وانما يقوم بهذه العملية لغايات الاكتشاف والمتعة فقط،.

ان نمط الاتصال بين الجمهور الزائر والمؤسسة المتحفية يكاد يكون شكلي فقط، يرجع ذلك الى غياب الدور الحقيقي للوسائط الثقافية في نسج أواصر التفاعل بين أفراد المجتمع المحلي والمتحف باعتباره فضاء للذاكرة الجمعية ولإنتاج المخيال الجمعي الذي هو عنصر مهم في انتاج الروابط الاجتماعية واستمراريتها.

تتعلق المقاربة الأخيرة بتفسير بعض النتائج المتوصل اليها من خلال البحث في دور وزارة الثقافة في تنمية قطاع التراث وتحديد الرهانات الاجتماعية لذلك، حيث تؤكد الخطابات الشفهية والمكتوبة لمؤسسة الوزارة على أن هذا القطاع ومنذ 2001 شهد ارتقاء على مستوى التمويل، المنظومة القانونية وبناء المؤسسات الخاصة بالتراث، كما تم تحديد رهانات منها ما يتعلق بالجانب السوسيو ثقافي مثل تعزيز الهوية الوطنية، وتحقيق التلاحم الاجتماعي سواء على المستوى المحلي أو الوطني من أجل الحد من النزاعات الاجتماعية، في هذا الصدد تأتي المهرجانات الثقافية والفنية للتعريف ونشر التراث الثقافي الجزائري وابراز مجالات تنوعه.

غير أن الاشكال المطروح هل المهرجانات الثقافية والفنية المرتبطة بالتراث حققت بعض مؤشرات الوعي الثقافي، أو حتى بعض ملامح الاندماج الاجتماعي خاصة لدى فئة الشباب التي تتعرض باستمرار وبصفة مكثفة لاستهلاك ثقافي غربي ؟

لعل الاجابة على هذا السؤال يحيلنا الى معرفة ما نوع المشروع الاجتماعي الذي تريده الجزائر وبأي استراتيجيات نحققه

الخاتمة

كحوصلة لما تم تقديمه تعتبر مسألة التراث الثقافي في علاقتها بالمجتمع و بالتضامن الاجتماعي على وجه التحديد من الاشكالات المعرفية والممارساتية التي لازلت مطروحة لحد الآن، هذا رغم الاعتراف وملاحظة الأدوار الفعالة التي يمكن أن تؤديها المنظومة التراثية لأي مجتمع في تحقيق الاستقرار والتوازن الاجتماعي.

غير أن الاشكال القائم يتمثل في ما نوع التراث الذي يجب أن نهتم به، كيف تتم عملية قراءة وممارسة التراث في ظل المتغيرات الجديدة المتعلقة بالعولمة، ثم كيف تفهم و تحدد الهوية الاجتماعية من منظور التراث في علاقته بالأشكال الجديدة للممارسات الثقافية لدى الشباب، أخيرا كيف يمكن لنا أن نتصور ونبني تواصل جيلي قائم على التقليد والإبداع الثقافي في نفس الوقت؟

الهوامش:

1_طوني بينيت وأخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية ،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010

2_ Bronislaw Malinowski ;une théorie scientifique de la culture ; Tr Pierre Clinquart ; Paris ; Maspéro ;1968

3_ جون سكوت, علم الاجتماع (المفاهيم الأساسية), تر محمد عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009،ص146

4_ voir Durkheim :

_ de la division du travail social ;Paris ;Puf ;11eme ed ;1986

_ Les formes élémentaires de la vie religieuse (le système totémique en Australie) ;Paris ;Puf ;7eme éd ;1985

5_ voir Bourdieu et Passeron : Les héritiers ;Paris ;ed de minuit ;1964

6_ P. Bourdieu et A.Darbel ; l'amourt de l'art (les musées d'art européens et leurs public ; Paris ;ed de minuit ;1966

7_ انظر تقارير منظمة اليونيسكو حول:

_ اطار الاحصاءات الثقافية لليونيسكو لعام 2009، كندا معهد اليونيسكو للاحصاء

_Un nouvel agenda de politiques culturelles pour le développement et la compréhension mutuelle (argument en faveur d'un engagement fort pour la diversité culturelle et le dialogue interculturelle ; Paris ;Unesco ;2011

8_ Voir :

_ Mouna Mezri Benarioua ; La culture en tant que fait urbain (lecture sur les indicateurs de développement culturel ; cas du secteur sauvegardé de Constantine) ; mémoire de magistère en Architecture ; université de Constantine 2006 2007

_ Ministère de la culture ; Le schéma directeur des zones archéologiques et historiques ; décembre ; 2006

9_ Mouna Mezri Benarioua ; ibid ;p 160

الهوية العربية وتحديات النظام العالمي الجديد

د. هواري حمادي
أستاذ محاضر بكلية الآداب واللغات
والعلوم الإنسانية والاجتماعية. بجامعة معسكر

مقدمة:

عندما نقدم قراءة أولية لهذا العنوان "الهوية العربية تحديات النظام العالمي الجديد"، ندرك أنه يعبر عن موضوع راهني يكتسي أهمية كبرى ويستحق الإثارة اليوم أكثر من أي وقت مضى، لأن الحديث عن هويتنا العربية في ظل المتغيرات الراهنة والمستجدات في مختلف المستويات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي اصطلح عليها بالنظام العالمي الجديد، يعتبر مسألة جوهرية، لأنه أساس فهم الكثير من القضايا أهمها قضية الصراع أو الحوار بين الحضارات وما تبعهما من أزمات وحروب، ويعتبر منطلقا لمعرفة مكانتنا كعرب في النظام الجديد، وأرضية لمعرفة دور عناصر هويتنا كاللغة العربية والدين الإسلامي في مجتمعنا وفي المجتمعات غير العربية اليوم، كما يكون مدخلا لإدراك علاقتنا بالعولمة ومدى تفاعلنا الإيجابي معها، ومجالا لمعرفة أثر التطور العلمي والتكنولوجي علينا، وخطره على هويتنا إذا لم نعرف كيف نتعامل معه، إذن كيف نفهم مسألة الهوية العربية في ظل مستجدات العولمة؟

من أجل البحث في هذا السؤال سنحاول طرح العناصر التالية:

1-معنى الهوية العربية:

يبدأ البحث في حقيقة الهوية العربية من المفهوم العام للهوية، وفي البداية لابد من الإشارة إلى أنه لا يوجد مفهوما لغويا دقيقا للهوية ، إذ لم ترد في معجم لسان العرب، مما يبين أنها من المصطلحات التي تم نحتها فيما بعد تأليفه، حيث ورد في اللسان أن "الهُوية تصغير هوة، وقيل الهوية بئر بعيدة المهواة "(لسان العرب، 2005، ص 793)، وهذا ما يبين أنها لم ترد في اللغة العربية بمفهومها المتداول بل حسب علاقتها بمفهوم البئر والحفرة العميقة، لذلك سنرجع إلى تعريفها الاصطلاحي لضبط مفهومها، كما يعرفها 'لالاند' حسب أربع تعريفات (موسوعة لالاند الفلسفية، 2001، ص 607) وهي:

أ- علامة ما هو متماه، بالمعنى أ"تماثل معركة كونغرائز ومعركة سادوا".

ب- ميزة فرد، أو كائن يمكن من هذا الوجه تشبيهه بفرد يقال عنه أنه متماه، بالمعنى ب، أو إنه "هو ذاته" في مختلف فترات وجوده:"هوية الأنا" -"التعرف إلى هوية فرد محكوم...ستجربه المحكمة".

ج- سمة موضوعين فكريين متمايزين في الزمان أو في المكان، لكنهما قد يتسمان معا بالصفات عينها -هذا المعنى يشار إليه عادة باسم هوية كيفية أو نوعية خاصة...

د- علاقة، بالمعنى المنطقي بين حدين أو طرفين متماهيين.

من خلال هذه التعريفات ندرك أن الهوية تدل على ما هية الشيء والتشابه في الصفات بين طرفين أحدهما الصفات والآخر هو الشيء الذي تطلق عليه، فعندما نقول هوية الجزائر عربية إسلامية فإن هذا يبين أن لغتها هي العربية ودينها هو الإسلام، فعندما نوظفه في فهم حقيقة الهوية العربية موضوعنا المطروق ندرك أنه يمثل تماهي عناصر اللغة العربية والدين الإسلامي وتاريخ العرب وعاداتهم وتقاليدهم مع الأمة العربية الإسلامية.

كما يرى الدكتور محمود يعقوبي أنها "مصدر صناعي مشتق من كلمة 'هو' للدلالة على أن الشيء هو هو وليس غيره أو بأنه لم يصر شيئا آخر" (معجم الفلسفة، 1998، ص 174)، هنا يحدد 'يعقوبي' حقيقة الهوية حسب مفهومها المنطقي والذي مفاده أنها المبدأ الأول للعقل يبين أن الشيء هو ذاته ولا يمكن أن يكون غيره، كما يعرفها 'الجرجاني' في كتابه التعريفات بأنها "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لاشيء" (التعريفات، 2006، ص 224) القول أنها مجموع العناصر المحددة لثقافة واحدة يترتب عنها شعور بالانتماء لدى مجموعة من الأفراد، وبأن أصلهم مشترك ومصيرهم واحد، وعندنا نعود إلى هويتنا العربية نجد أنها ترتبط بمكونات ثقافتنا العربية وهي اللغة العربية والدين الإسلامي إضافة إلى مجموع عاداتنا وتقاليدنا، رغم أنها هذا

المفهوم غير جامع مانع، لأنه لا يمنع من دخول أصحاب اللغات الأخرى كالأمازيغية والديانات الأخرى كالمسيحية، وعليه يمكن القول أن الهوية العربية تضم كل من ينتمي إلى ثقافاتنا العربية في معناها الشامل الذي يضم عناصر متجانسة ومتفاعلة ومنسجمة فيما بينها يحس من خلالها الفرد أنه ينتمي إلى وطن واحد أو أمة واحدة.

كما يجدر بنا الإشارة بصدد الحديث عن مفهوم الهوية العربية أنها لا تنفصل عن الهوية الإسلامية في أغلب الحالات، لأننا عندما نقول: الهوية العربية فإننا بالضرورة نضيف إليها كلمة إسلامية على خلاف الهوية الإسلامية التي تتميز بالاتساع والشمولية بحيث يمكن أن تطلق على هويات دول غير عربية كالإيران، لأننا "إذا نظرنا إلى التنوع الكبير في الأعراق (الاثنيات) واللغات، والأوساط الاجتماعية والعلاقات البيئوية، والمدارس العقائدية، والتجارب التاريخية...التي تتواجد في الفضاء الجغرافي الإسلامي، فإن مفهوم الهوية الإسلامية، يبدوا صعب التحديد" (الإسلام بين الأمس والغد، 2006، ص171) وذلك لتنوع وتشعب عناصره عقائدية وسياسية واجتماعية وثقافية ودينية، وفي الأخير يمكن الإشارة كذلك أن مفهوم الهوية ليس سياسيا بقدر ما هو ثقافي واجتماعي.

2- مفهوم النظام العالمي الجديد وأثره على الأمة العربية:

عندما نعود إلى هذا المصطلح نجده يحمل عدة أبعاد سياسية واقتصادية وثقافية قد تجعله يبدو صعب الفهم، ولكن نفهمه بسهولة إذا وضعناه في مقابل وجود نظام عالمي قديم، قام على تعدد الأقطاب أو القطبية الثنائية عن طريق الصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي في حين يقوم هو على هيمنة القطب الواحد على كل ما يحدث في العالم على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن طريق الولايات المتحدة الأميركية ، كما أن فهمه على مستوى التاريخ والواقع بين أنه نظام يقوم على تصفية ذلك النظام ببلورة مجموعة من القوانين تسعى إلى تصفيته ترتبط بالقطبية الأحادية والهيمنة الغربية في جميع الميادين، انتهى إلى تجسيد الهيمنة الأميركية، حيث "بعد أن انهار الاتحاد السوفيتي كقوة جيوبوليتيكية (أو جغرافية –سياسية) أصبحت الولايات المتحدة هي القوة العظمى الوحيدة على سطح الأرض. وأصبحت الأوروبيون، بمن فيهم روسيا وتوابعها السابقون، يبحثون عن التحالف مع الولايات المتحدة وعقد الصفقات معها أكثر مما يحاولون منافستها أو حتى مجرد التفكير في ذلك، وهكذا أخذت الشعوب والأمم الجديدة في العالم الثالث تشعر بضغط الهيمنة عليها أكثر من ذي قبل" (قضايا في نقد العقل الديني، –كيف نفهم الإسلام اليوم؟ 2004، ص156)، هنا ندرك أن النظام العالمي الجديد يقوم على الهيمنة المطلقة للولايات

المتحدة على العالم بأسره، في شتى الميادين ليس الاقتصادية فحسب بل في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وخاصة الشعوب الضعيفة وعلى رأسها الشعوب العربية التي كانت تجد سندا ودعما من الاتحاد السوفييتي، حيث أصبحت تعاني من الضغط ومن سلبيات وآثار العولمة لعل أهمها تلك التي أثرت على هويتها.

إذن النظام العالمي الجديد مصطلح جديد استخدمه 'بوش' في حروب الخليج ، يمثل مجموعة من القوانين تنظم العالم ما بعد الحرب الباردة في ظل تراجع المعسكر الشرقي تجسده مجموعة من المنظمات الإقليمية والدولية حكومية وغير حكومية كهيئة الأمم المتحدة وحقوق الإنسان، والشركات المتعددة الجنسيات وحلف الناتو و البنوك الدولية، الأنظمة العميلة ، تسعى من خلاله إلى تحديد نظام العولمة أي أنه نموذج لنظام أحادي يقوم على القوانين كونية وشاملة تتحكم في السياسة والاقتصاد والثقافة العالمية، أي تجعلها منها ممارسات واحدة مقننة على مبادئ مشتركة، وقد كان في البداية في شكل فكرة وضعها 'بوش' في مؤتمر مالطا سنة 1989 وتتمثل في صورة العلاقات الدولية كما تراها و م أ وتريدها وتكون تصورات على ضوء التطورات التي طرأت في بداية العشرية الأخيرة من القرن العشرين تهدف من خلاله إلى نشر ايديولوجيتها وتكريس هيمنتها على العالم بمجموعة من القوانين والوسائل تحت إشراف منظمات حكومية

بفكرة نشر الديمقراطية أو محاربة الإرهاب تجسد فيما بعد في سياسية قائمة بذاتها ظهرت في التدخلات عسكرية في الدول العربية والإسلامية على وجه الخصوص مثل التدخل الأمريكي في العراق وأفغانستان، وقد ترتب عن هذا النظام الكثير من السلبيات على مسألة الهوية نجمت عن ظاهرة العولمة ففيما تتمثل يا ترى؟.

3-أثر العولمة على مسألة الهوية العربية:

إن سلبيات وآثار العولمة تنعكس بوضوح على مسألة الهوية أكثر من أي مسألة أخرى، لأنه إن كان من السهل مواكبة معطيات العولمة لدي جميع الشعوب بما فيها الشعوب العربية على المستوى الاقتصادي والمادي، فإنه من الصعب تحقيقها على المستوى الثقافي والروحي الذي تندرج مسألة الهوية ضمن إطاره، وفي الواقع فإن العولمة "تحققت على الصعيد الاقتصادي والمصرفي-المالي والتكنولوجي قبل أن تتحقق على مستوى القيم الروحية والفلسفية والسياسية والقانونية"(أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 2004، ص155) ومما لاشك فيه هنا أنها عولمة مادية وليست روحية، لأنها تعاني من وجود هويات متعددة كل واحد تسعى إلى فرض كيانها وعناصرها ممثلة في ثقافة الأقوى، ومما لاشك فيه أن الهوية العربية في ظل العولمة على الرغم من قوة دعائمها الثقافية والروحية كاللغة العربية والدين الإسلامي توجد في موقع ضعف نابع من الضعف والتخلف عن ركب الحداثة الذي

يعاني منه العرب الذين أصبحت هويتهم ضحية صدام الحضارات المطروح في الفترة المعاصرة، إذن ترتبط الهوية العربية في علاقتها بالعولمة بصورة كبيرة بفكرة الصراع بين الحضارات، كما طرحها هنتنغتون حين أكد أن الحروب التي ترتبت عن النظام العالمي الجديد هي حروب هويات وليس حروب المصالح الاقتصادية كما يبدوا للكثيرين، في إطار ما سماه التحالف الكونفوشيوسي الإسلامي ضد التحالف الغربي الذي شكل نموذجا للصراع والتنازع المبني على تجانس مقومات هوية الشعوب المشكلة لطرف الواحد وتباينها بين لم نقل تناقضها بين الطرفين،
كما أن النظام العالمي الجديد ومن خلال التعريف السابق هو في الواقع يمثل مجموعة قوانين وضعها الأقوياء وليس قوانين إنسانية وعالمية كما يقول أنصاره، وهي ما يتم بموجبها إخضاع الشعوب العربية لها مما يترتب عنه تهديد هويتها وكيانها باستمرار، بحيث يرى المفكر محمد أركون "أن سياسة المساعدة الإنسانية وحق الشعوب في تقرير مصيرها وحقوق الإنسان تحولت إلى مجرد شعارات مفرغة من مضمونها ومحتواها ‘إنها تستخدم كتغطية إيديولوجية من فبل أولئك الذين يستخدمون عمليات العولمة لصالحهم أو لتحقيق مآربهم" (قضايا في نقد العقل الديني،2004، ص 160) ومن هنا تكون الهويات التي يكون أصحابها من الأمم الضعيفة مهددة في كيانها ووجودها في إطاره، ومنها الأمة العربية التي تصبح على رأس الهويات المهددة والمستهدفة من خلال

عناصرها كاللغة العربية والدين الإسلامي وتبعا لتخلفها عن الركب الحضاري الذي بلغه الغرب، فماهي تحدياتها في ظل هذا النظام العالمي الجديد؟

4-مأزق الهوية العربية في ظل العولمة- قراءة في تصور علي حرب-:

عندما نقول مأزق فإننا نقصد أن الهوية العربية كما هي متداولة في مفهومها في المجتمعات العربية خاصة، في أزمة لأنها تقوم على الأحادية والانغلاق والصراع مع الآخر الذي تعتبره خطرا مستمرا عليها يداهمها ويهددها في غالب الأحيان، وهذا التصور لا يخفى علينا أنه أصبح نكبة على العرب خاصة في عصر العولمة، التي عرفت زوال الرؤية الأحادية لحساب الرؤية الكونية في طرح مختلف العناصر ولاسيما تلك العناصر التي تكون الهوية كالدين واللغة والتاريخ.

إن الرؤية الأحادية والصراع مع الآخر هي اليوم من مقومات الهوية العربية اليوم للأسف الشديد، وهنا استوقفتنا أحد الآراء الجريئة في هذا الميدان، وجعلتنا نفكر مليا في مسالة الهوية الا وهو موقف المفكر اللبناني علي حرب الذي اعتبر الهوية فخا معبرا عن موقف متميز يستحق القراءة والإثارة، في قوله:

"صرت اعتبر أن السؤال عن الهوية هو سؤال مفخخ يرمي إلى استدراجي لكي أقع في الشرك، إذ هو يريد لي أن أكون رهنا لهويتي سجينا لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية أو فكرية لست انأ من اختارها. انه يكرس التقسيمات المعهودة بين البشر إلى أقوام وأعراق أو إلى طوائف وملل أو إلى مناطق وعوالم. وهذه التقسيمات لم اعد اسلم بها بل أحاول التحرر منها، وهي عندي أقنعة توظف في خدمة مشاريع سلطوية وتستخدم لتأجيج الصراعات بين البشر، ولهذا من الملاحظ أن أكثر اللذين يهتمون بمسالة الهوية والانتماء هم أصحاب العقائد، أكانوا ساسة أم كهنة أم فقهاء متكلمين. وبالإجمال فالنموذج العقائدي يتناول هوية بصورة حصرية أحادية دوغمائية، أي على نحو لا يمكن أن يؤول إلا إلى التحزب والتعصب والانغلاق على الذات في مواجهة الغير." (الممنوع والممتنع–نقد الذات المفكرة– 2005، ص 105).

هذا النص يجعلنا نفهم سرا خطيرا من أسرار العلاقة بين مسألة الهوية و المتغيرات التي أفرزها النظام العالمي الجديد، إذ يعبر عن موقف قد يبدو غريبا بما يحمله من الجرأة والصراحة في بيان سماكة الغلاف الذي يحيط بمسألة الهوية معبر عن إيديولوجية عميقة ووعي مزيف تستغله أطراف شتى في قوله، ولكن لإدراك مضمونه لابد أن لا يقرأ قراءة سطحية، بل من الأولى قراءة ما لم يقرأ فيه بلغة المفكر نفسه لكي ندرك أنه هم المفكر المشتغل بالإنسان في بعده العالمي وليس في بعده العربي

فحسب لا يعكس ضرب الهوية العربية كما يبدوا لنا، لذلك سنحاول قراءته حسب تصورين:

الأول نبدأه بسؤال هل علي حرب متمرد على هويته؟ طبقا لما ورد في النص يبدوا لنا للوهلة الأولى، أن علي حرب متمرد على هويته العربية أو يقود المسألة نحو العدمية، لكنه على خلاف هذا التصور يردف على النص السالف قائلا:

"لا يعني ذلك بالطبع، أن لا هوية لي، فأنا مشدود إلى الهنا والآن، وذاكرتي موشومة بالبيئة الثقافية التي تربيت فيها وبالجماعة التي أنتمي إليها. ولهذا فأنا أتوحد بأسماء ورموز معينة وأتماهى مع أمكنة وأزمنة تخصني ولا تخص غيري، ولو كنت في طرف الدنيا وقيل لي أن أهلك وقومك يتعرضون للمكاره لانفجرت بكاء إذا كنت بعيدا عنهم خاصة إذا كنت بعيدا عنهم" (الممنوع والممتنع–نقد الذات المفكرة– 2005، ص 105)

هنا يبين علي حرب أننا لا نستطيع تصور الإنسان دون هوية ومبتورا عن ثقافة وواقع نشأ فيهما، بل هو يحمل دائما شعورا خاصا بانتمائه إلى هوية معينة يتخذ طابعا وجدانيا وعاطفيا يجعلنا نتألم عندما يتضرر من نشترك معهم في اللغة والدين والعادات والتقاليد ونسر ونفرح عند العكس، إن الهوية بهذا المفهوم شعور عميق يلازمنا ولا يفارقنا يدرك بوضوح في المواقف والمنعرجات الحاسمة، لكن لماذا يتهجم علي حرب على الهوية ويرى أنه مسألة متجذرة في شخصه ومن غير اللائق رفضها أو

نفي وجودها رغم أنه ينقدها ويبين أن تمثل فخا ومكيدة؟، إن هذا التعارض الذي يحمله فيلسوفنا في طرح مسألة الهوية، يبين أنها في مأزق ولاسيما في عصر العولمة، لأنه ببساطة يعبر عن موقف مؤدلج حول مسألة الهوية لابد من تفكيكه وتجاوزه بكشف دوره في أسرنا في معتقدات وسوكيات وعادات وتقاليد ثابتة ترفض كل ما يخالفها ومتعصبة للثقافة لم يخترها الفرد الذي وجد فيها بل فرضت عليه فرضا، كما يبين أنها ما ترتب عنه من طائفية وصراعات بين الأقوام والملل في شتى أنحاء العالم هو ما وجب أن يحارب ويتحررمنه البشر، بكشف الأقنعة التي تخفيها المسألة في تكريس إيديولوجيات حين يستغلها الكهنة والساسة والفقهاء في تكريس رؤاهم وفرض هيمنتهم على نحو ينتهي إلى التعصب والانغلاق، لحساب تأسيس موقف أو تصور جديد لها فعلى ماذا يقوم يا ترى؟ لا نبالغ إن قلنا أنه الأنسب لمعطيات ومستجدات العولمة لماذا؟

الثاني نبدأه بسؤال كذلك: ما حقيقة الهوية أو ما الهوية الحقيقية في نظر علي حرب؟ إن الهوية الحقيقية تكون من خلال التماهي مع الآخر وليس مع التماهي مع الذات، يقول علي حرب:

"أنا وإن كنت عربيا مسلما، فإنني مسيحي لاعتقادي بأن الحق يتجلى في الخلق، ويهودي لأني أؤمن باصطفائي وأمارس نخبويتي، وإغريقي لأني أمارس التفلسف، وفرنسي لأنني تثقفت بثقافة الفرنسيين، وبوذي لأني أتوق إلى الفناء فيما أحب...هكذا

فهويتي تتسع إلى حد يجعلني أحتقر نفسي وأرى إليها أدنى من حجر" (الممنوع والممتنع-نقد الذات المفكرة- 2005، ص 106) هذا الموقف الذي يجعله ينتهي إلى أن الهوية تتميز بالانفتاح على الآخر، ونتيجة محددة مفادها "لا هوية ذات بعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم" (الممنوع والممتنع-نقد الذات المفكرة- 2005، ص 106).

إن هذا التصور الذي يجعل الهوية كما هي متداولة عندنا في مأزق، مهم جدا في ظل العولمة لأنه يدعو إلى هوية جديدة هي حسب علي حرب ليست ذات بعد واحد" بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم" (الممنوع والممتنع-نقد الذات المفكرة- 2005، ص 106) هنا يقدم علي حرب تصورا رائعا حول المفهوم الإيجابي للهوية إن صح هذا التعبير، والذي ينطلق من تفادي طرحها في إطار التعصب والانغلاق والإقرار بالانفتاح والاستفادة من منجزات الغرب على شتى الأصعدة.

يمكن القول باختصار أن علي حرب يدعونا لاستنطاق الممنوع التفكير فيه حول مسألة الهوية ليبين أنها فخ أو مكيدة مدبرة من عناصر تخدم مصالح فردية ضحيتها الإنسان في بعده العالمي، ويبين كذلك أنه من غير المناسب الحديث عنها اليوم، والقول أن هويتي هي هكذا ولابد من محاربة الآخر للحفاظ عليها، لأن "المسألة هي الآن أكبر من أن نتحدث من الصراع بين الهويات والأدلوجات، وأخطر من النزاع بين الدول والأنظمة على

المصالح، فهي تتجاوز النظام العالمي الجديد الذي يحكى عنه، أي تتجاوز الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي والاستراتيجي لأنها باتت تتعلق بمستقبل ومصير الإنسان على هذا الكوكب، وهذا يحتاج إلى رؤية جديدة للعالم وإلى عقد جديد بين الإنسان ونفسه وبينه وبين غيره وخاصة بينه وبين الطبيعة" (الممنوع والممتنع-نقد الذات المفكرة- 2005، ص 109)، وهو بهذه الدعوة يريد الإشارة إلى أن هاجس الهوية وهم وزيف لابد أن نعوضه بالتفكير في الإنسان في بعده العالمي ومواجهة الأخطار التي تهددنا جميعا كحظر التلوث والأسلحة النووية والأمراض الفتاكة، وهو بهذا الموقف ينحى إلى تخليص مسألة الهوية من الشحنات الإيديولوجية المضافة لها والتي ترتب عنها نتائج وخيمة لا تحمد عقابها، وهو ما يجعلنا نقول انطلاقا من تصوراته أن الهوية الحقيقية هي هوية الإنسان العالمي سواء أكان عربيا أو أجنبيا هي في خطر مشترك يتحتم مواجهته في اقرب وقت، وهذا ما يجعلنا نتساءل ما تحديات الهوية العربية في ظل العولمة؟.

4-تحديات الهوية العربية في ظل العولمة اليوم:

إن الهوية العربية في ظل معطيات العولمة اليوم تواجه عدة تحديات يمكن أن نبدأها بسؤال ما مصير-الهوية العربية اليوم في ظل إفرازات العولمة في شتى الميادين ؟

يبدأ البحث في هذا السؤال، بالإشارة إلى مصير الهوية العربية في ظل الأوضاع المترتبة عن عولمة في شتى الميادين

والتي تنفصل فيما بينها سواء أكانت مادية –اقتصادية– وروحية –ثقافية –والتي أردنا أن نركز من خلالها على الجانب الروحي والثقافي لصلته الوطيدة بمسألة الهوية، وبالضبط أردنا أن نفهمه في ظل فكرة خطيرة مترتبة عن العولمة أثرت سلبيا على هويتنا العربية الإسلامية ألا وهي فكرة الصراع أو الصدام بين الحضارات، التي أرسى دعائمها ونظر إليها الفيلسوف الأميركي 'صموئيل هنتنغتون' والتي يتبين من خلالها أن الهوية العربية في خطر فعلي كيف ذلك؟

وذلك لأنه انطلق من العالم ما بعد الحرب الباردة وأشار إلى نهاية الصراع الإيديولوجي بين المعسكر وزوال الخطر الأحمر ووضع بدله الخطر الأخضر المتعلق بالعرب بالدرجة الأولى كخطر داهم على الغرب في عالم اليوم وهو بالدرجة الأولى ينبع من هويتنا التي تتناقض في تموينها وعناصرها مع هوية الغرب الذي يتصادم معنا ومع معطيات هويتنا،بحكم تمايز هويته عن هويتنا العربية والإسلامية ، حيث أشار إلى أن العالم اليوم يعيش حروب هويات وثقافات وليس حروب اقتصادية فحسب، إذ يحدد ظاهرة الصراع بين الحضارات انطلاقا من اعتبار الحضارة "**كيان ثقافي في أوسع معانيه**" **(صموئيل هنتنغتون.1999: 105)** أي يربط الحضارة بالهوية الممثلة في العناصر الدينية واللغوية والثقافية المكونة لشعب من الشعوب، ويرى أن أي شعب يسعى دائما إلى فرض نفسه والمحافظة على

هويته، حتى إن تمسك بثقافة جديدة، وهو ما يترتب عنه صراع دائم على الهوية، ويعطي للهوية العربية الإسلامية نصيبها الوافر في نظريته عندما يرى أنها تمثل الطرف الأقوى في الصراع ولاسيما عندما يتحالف مع الحضارة الصينية فيما يسميه بالحضارة الكنوفوشوسية الإسلامية ضد الحضارة الغربية، في ظل ما يعرف بالنظام العالمي الجديد الذي عرف زوال الخطر الأحمر الشيوعي وعوض بالخطر الأخضر الذي يرمز للعرب والمسلمين، وهنا تكون مهمة ساسة الغربيين حسب هنتنغتون مواجهة كل الشعوب التي تسعى إلى المحافظة على هويتها، وأهمها الشعوب العربية لأنها تزعزع استقرار الغرب، وتهدد هويته التي يحاول فرضها بكل الوسائل بما فيها العسكرية والثقافية، وبالوفاء لسمة النظام العالمي اليومي والدفاع عنها وهي "التمركز الذاتي الغربي، وعدم التسليم بتعدد الحضارات" (الحضور والمثاقفة، –المثقف العربي وتحديات العولمة– 2000، ص 108).

انطلاقا من نظرة هنتنغتون فإننا، نصل إلى أن المركزية الذاتية الغربية هي غاية النظام العالمي الجديد، وهي ما تنبجس من القطبية الأحادية، والشمولية والمركزية الغربية في مختلف الميادين في مقابل إلغاء الآخر وعلى رأسه الثقافة العربية وذلك لأنه يعتبر خطرا محدقا يهدد سيادة الغرب كنهاية للتاريخ، ويجب الحفاظ عليه بشتى الوسائل، لعل أهمها طمس الهويات الأخرى،

وعلى رأسها الهوية العربية، فما تحديات هذه الأخيرة في ظل النظام العالمي الجديد؟

تبعا لتأثير العولمة على الهوية فإن الأخطار المحدقة بالهوية في ظل العولمة، هي ما تجعل النظام العالمي الجديد يمثل تهديدا دائما لهوية الأمة العربية، من خلال انتهاكه لسيادة دولها، عن طريق التدخل بمختلف الوسائل في شؤونها الداخلية، لعل أهمها التدخل في سيادتها على أراضيها باسم نشر الديموقراطية وحماية حقوق الإنسان ومحاربة التطرف كما حدث في العراق في التسعينات، وهو ما يهدد هوية الأمة العربية ويجبرها على الانصهار في الثقافة العالمية، حين ينصب أنظمة عميلة له، ويدعم حركات تخدم مصالحه، وهذا ما يجعل التحدي الأكبر للدول العربية من أجل المحافظة على هويتها، هو سد الباب أمام التدخل الأجنبي في شؤونها الداخلية بالقضاء على الاستبداد، ضمان حقوق شعوبها وغير ذلك من الوسائل التي تمنع تدخل الأجانب بأي طريقة، ولاسيما في ظل النظام العالمي الجديد الذي يسهل ذلك بهيئاته المختلفة كهيئة الأمم، تبعا لما سبق وإذا كان النظام العالمي الجديد يجعل من العالم قرية صغيرة في ظل العولمة، فإن الركيزة الأساسية التي يقوم عليها هي جعل سياسة الدول مرتبطة بسياسته، والتي على الرغم من أنها سياسة الأقوى وجب على كل الدول بما فيها العربية أن تذعن لها وهو ما يهدد هويتها، باعتبار أي تمرد عليها باسم رموز هويتنا كاللغة والدين

الإسلامي يعتبر تيارا أصوليا ومتطرفا، وهو ما يجعل الحفاظ على هويتنا هنا مرهونة بكيفية التعامل مع السياسة الدولية بانتهاج طرق رشيدة وحكيمة تمنع تدخل الأجانب عندنا كما أشرنا سالفا، وهي التي تحافظ على مقوماتنا الذاتية بصورة خاصة تقوم على الدهاء في توظيف الثوابت في مواجهة التحديات الراهنة التي فرضتها سياسة النظام العالمي الجديد.

إضافة إلى ما سبق نستطيع القول أن العولمة كسمة للنظام العالمي الجديد تتجاوز الوحدة السياسية التي أشرنا إليها السالفة، وبغض النظر عن الوحدة الاقتصادية التي لا يمكن إنكار دورها في تهديد هويتنا العربية، تعتبر خطرا كبيرا على هويتنا حسب ما تفرضه من أفكار وقيم تجعل ثقافة واحدة مهيمنة إنها ثقافة الغرب أو ثقافة الأقوى، الذي أصبحت لغته غير العربية، ودينه غير الإسلام، وعاداته وتقاليده المخالفة لقيمنا، في أعلى الدرجات في مجتمعنا العربي ذاته في مقابل تراجع مكانة تلك المقومات بما فيها لغتنا العربية يوما بعد يوم، فعندما نتحدث عن الثقافة المحلية كمحدد لهويتنا نجد أنها ذات دور محدود جدا عندنا اليوم ولاسيما بعد التطور الحاصل في ثقافة الآخر، والذي أصبح يروج لثقافته وينشرها في جميع الأقطار، بعد تطور وسائل الإعلام والاتصال التي تعتبر تابعة له ومن إنتاجه وهي ما يجعلها تنشر ثقافته وتفرضها بقوة الاستعمال، فوسائل الأنترنت والأقمار الصناعية والهواتف بمختلف أنواعها تشتغل بلغة الآخر وتعبر عن

قيمه وعاداته وتقاليده لها النصيب الوافر في ضرب الهوية العربية، بحيث أن معظم القنوات التلفزيونية بما فيها العربية في الكثير من الأحيان، ترفع دائما من شأن ثقافة الغرب على أنه هو الحضارة وهو الديمقراطية وهو الجنس الأرقى، وتصل إلى ضرب أصول هويتنا العربية بما تنعت به العرب من أصولية وجمود يغذيها تخلفهم في شتى الميادين، والأدهى والأمر من ذلك هو وجود قنوات عربية موجهة ضد العرب وتروج لثقافة الغرب تصل إلى حد ضرب أهم مقومات هويتنا كاللغة العربية والدين الإسلامي، وكل هذا خطر على هويتنا لا مفر في مواجهته من استيعابه والتأثر الإيجابي بمنجزاته، وهنا يكون التشبث بالتراث كما يذهب البعض غير مناسبا للمواجهة، بل من الأولى فهم منجزات الغرب واستخدامها في فهم التراث وخاصة إن كنا غير مبدعين ومستهلكين.

انطلاقا مما سبق يمكن أن نحدد الهوية العربية انطلاقا من موقعها في ظاهرة الصراع بين الثقافات الذي تحمله العولمة وموقع الثقافة العربية فيه، فإن العولمة تجسد ثقافة الأقوى حسب ما يملكه من قدرات علمية وتكنولوجية، وهنا إذا كنا لا نملك هذه القدرات فأين مكان ثقافتنا العربية في العالم وكيف ينعكس ذلك على هويتنا ؟ لاشك أننا لا نكون مبالغين إن قلنا أن مقصاة وعلى الهامش وهويتنا نحو الزوال ما لم نتدارك الأمر في أقرب وقت ، لأننا في موقع ضعف باعتبار ثقافاتنا لم تواكب المستجدات

التكنولوجية والعلمية، وأهم ركائزها وهي اللغة العربية أصبحت مجرد لغة شعر وفصاحة وبلاغة ليس إلا، لا تهضم المتغيرات، ليس مناسبة للتفكير، بعيدة عن الركب العلمي، وبالتالي لا مناص في النظر الكثير من الناس وحتى الباحثين العرب من تعويضها بلغة أجنبية في بحوثنا إن أردنا مواكبة التطورات، هنا ألم تصبح لغتنا العربية في خطر؟ لأن تدبير مختلف شؤون الحياة بما فيها الفكرية والثقافية يتم بآليات غربية كوسائل الإعلام، وحتى مقومات تراثنا العربي الأصيل كالقرآن أصبحت تفهم بمناهج غربية وهو ما يجعلها مقولبة على منوالها ويترتب عنها زوالها واضمحلالها تدريجيا، هذا من جهة ومن ناحية أخرى ارتبطت اللغة العربية اليوم بالعرب وواقعهم المتخلف، وأنظمتهم السياسية المستبدة، وحروبهم الأهلية، وسلوكياتهم المختلفة التي كثيرا ما تعبر عن قيم قوم من العرب وليس عن الهوية العربية الأصيلة، فثقافتهم في نظر الكثير من الباحثين الغربيين تعتبر نموذجا للتطرف والأصولية والتعصب واللاتسامح، والإرهاب، لا سبيل للتحضر إلى بمواجهتها بشتى الوسائل ترتب عنه ضرب الغرب لهويتنا العربية بشتى الطرق باسم محاربة تلك الظواهر ونشر العدل والحرية والديموقراطية.

يؤكد المفكر المغربي علي أومليل أن مسالة الهوية في الفكر الغربي لم تعد مطروحة اليوم، وهي لم تتداول بحدة إلا عند العرب، بحيث يقول أنه "لم يكن الغرب وقد أصبحت حضارته

مهيمنة يطرح مشكل الهوية وإنما تطرحها الأمم المغلوبة ونخبها بالذات" سؤال الثقافة المركز الثقافي العربي، 2005، ص 119) وذلك لأن مسألة الهوية في نظره ترتبط بأمة مغلوبة على أمرها تصبح هويتها في خطر وفي حاجة إلى صون وحفظ والذي لا يكون بالتعصب للتراث ولكن بإدراك وسائل الحفاظ عليها ومعرفة سر تفوق الآخر علينا، كمصدر جعله يفرض هويته علينا وعلى غيرنا من الأمم الضعيفة شئنا أم أبينا، وعليه علينا أن نستلهم ذلك السر ونفهمه حسب العناصر التالية:

1- معرفة تفوق الغرب في تنظيم الاقتصاد والمجتمع والدولة
2- الوعي بتفوقه العلمي والتكنولوجي.
3- إدراك تربية الأجيال على الحرية والمبادرة
4- معرفة حق الشعب في اختيار حكامه
5- حرية التعبير والصحافة
6- سيادة القانون والمساواة أمامه

وكل هذه العناصر سبيل حفاظ الغرب على هويته، وهي ما تجعله يحافظ عليها دون أن يثيرها ويشحنها انفعاليا وإيديولوجيا كما هو في مجتمعاتنا العربية .

إن أهم تحد يطرح للعرب والذي يضمن الحفاظ على هويتهم في نظر الكثير من الفلاسفة المعاصرين، هو مواكبة الحداثة لأنها حسب أركون "ظاهرة العولمة الضخمة تدفعنا إلى أن نتجاوز فلسفيا وأخلاقيا وقانونيا ومؤسساتيا كل الأنظمة العقائدية

واللاهوتية الموروثة عن الماضي" (قضايا في نقد العقل الديني، 2004، ص 161) إذ يقدم أركون دراسة عميقة لظاهرة العولمة ويرى أنها ظاهرة إيديولوجية ووسيلة للهيمنة من الغرب على الشعوب الأخرى وعلى رأسها الشعوب العربية، قامت على أسس اقتصادية وسياسية وتكنولوجية غايتها الهيمنة الأميركية والغربية ككل على العالم، نتيجة لتغلب الجانب التكنولوجي النفعي فيها على الجانب الروحي الإنساني، واعتبرها مادية تهمش أقوال الأنبياء والمصلحين وآراء الفلاسفة والشعراء والفنانين الداعية إلى الوحدة الروحية والانسجام الثقافي وحقوق الإنسان العالمي في الحرية والتعبير والفكر والعقيدة لحساب المصالح والمنافع الاقتصادية التي تتأسس عليها، ويعتبرها "مصطلح مؤدلج أكثر من اللزوم بل ومستهلك فاقد لروحه، الغرب يرفعه كشعار إيديلولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين" وينتقد من ناحية أخرى مواجهة الشعوب العربية لها عن طريق العودة إلى التراث الكلاسيكي الجامد، فهي في منظوره تحتاج إلى جانبها الروحي عند الغرب والعرب على حد سواء إلى تغيير سلوكيات الإنسان العالمي بالاهتمام بمنجزات العلوم الإنسانية في التعامل مع العناصر المشكلة لهوية الإنسان في مفهومه العالمي والشامل.

يؤكد الكاتب محمد محفوظ في كتابه الحضور والمثاقفة، أنه "مع التطور العلمي، وما رافقه من تكنولوجيات وتقنيات عالية المستوى، ودخولها كل مرافق ومجالات الحياة باتت كل الهويات

الوطنية مهددة بالمسخ والتشويه، لما يصاحب هذا التطور من عمليات معرفية وحضارية تتجه وتهدف إلى تغيير النسق العقدي والحضاري الذي تسير عليه هذه المجتمعات والشعوب" (الحضور والمثاقفة، 2000 ص 119) هنا يتبين أن التحدي الأكبر للهوية العربية هو مدى قدرتها على التفاعل مع الجديد ومسايرة التطورات التقنية والعلمية، ويبين أن الخطوة الأولى لاستيعابها هي" تحريك عناصر الثقافة الوطنية وتنشيط أطرها الاجتماعية حتى تتأهل نفسيا، ومعرفيا واجتماعيا لهضم تقنيات العصر" الحضور والمثاقفة،2000 ص120، كما يبين أن عدم نجاح المشاريع الحداثية وغيرها راجع إلى عدم انسجامها مع هوية المجتمع الأصلية، لذلك لابد أن تكيف طبقا لها، ويكون هناك تمازج واتساق بين عناصر الهوية الحضارية بعناصرها العليا وأطرها الثقافية والحضارية وتمثل أطر معرفية واجتماعية مع عناصر الثقافة الوطنية. لأن ربط هذه الأخيرة بالتحديات اليومية يجعل المجتمع يندفع نحو تطلعات مناسبة لعصره ومرتبطة بهويته، وينتهي إلى أن "المواطن بإخلاصه وعمله وتأديته واجباته الوطنية على أكمل وجه هو الجسر الحيوي الذي يربط بين الهوية الحضارية والثقافة الوطنية" (الحضور والمثاقفة،2000).

إضافة إلى ما سبق نرى أن أهم تحديات الهوية العربية هو انفصال الحديث عنها عن الإسلام باسم العلمانية وغيرها، ونحن هنا لا ننكر حق المسيحيين العرب فيها، أو قيمة التفكير

العلماني، ولكن لابد أن نقول مع المفكر هشام جعيط أن "الهوية في الأساس عربية –إسلامية، فلا عروبة دون إسلام دينا وانتماءا ولا إسلام عميقا في المستوى الثقافي دون تعمق في العربية وتوغل فيها" (الإسلام والحداثة ًص54)، وذلك نظر للتجانس بين لغته العربية ودين الإسلام، لاسيما إن كانت لغة القرآن مع الإسلام الذي يتأسس عليه كنص أول، واليوم في ظل المتغيرات أصبح البعض يتنكر لدور اللغة العربية في فهم الإسلام وبفهمه في إطار لغة الآخر وهو بدوره يعتبر طمسا للهوية.

الخاتمة:

انطلاقا من هذه المداخلة ندرك أننا لا نستطيع إنكار وجود هوية عربية قائمة بذاتها في عصر العولمة، لكن لابد أن تفهم من منظور إيجابي يقوم على مقتضيات العولمة وجوهرها الانفتاح على الآخر والاستفادة من منجزاته، والهوية العربية وإن كانت قائمة بذاتها فإنها ليست مستقلة عن الهويات الأخرى، ولابد أن لا ننظر إليها من موقع الصراع مع الهويات الأخرى، بل من موقع التفاعل والتكامل معها لخدمة الإنسان في بعده العالمي، وقد يقول لنا البعض أن هذا الموقف يعتبرمثاليا ومتعاليا، لأن الواقع الذي خلفه النظام العالمي الجديد يجعل علاقتها تتخذ طابع الصراع والمقابلة مع الهويات الأخرى التي انتهكت هويتنا العربية الأصيلة كما اشرنا سالفا، هنا نقول لا مناص لنا من مواكبة التطور العلمي والتكنولوجي وإبداع الوسائل والآليات كوسائل الإعلام

بالدرجة الأولى إن أردنا أن لا تنتهك هويتنا، ولا سبيل لتحقيق ذلك بالمحافظة على اللغة العربية في الاستعمالات المختلفة أو التزام تعاليم ديننا الحنيف والتحلي بعاداتنا وتقاليدنا فقط، كما يبدوا للكثيرين، بل من الأولى الاهتمام كذلك بالعلم والعقلانية والإبداع في مختلف المستويات والذي يتحقق بالانفتاح على الآخر والتخلص من الانفعال بحضارته وتعويضه بالتفاعل مع حضارته ولكن مع التفاعل دون الانفعال كذلك مع عناصر تراثنا ومقوماتنا كاللغة العربية والدين الإسلامي وقراءة نقدية موضوعية لسبب العجز عن اثبات وجودهما، تلك المهمتين تعتبران آليتين جوهريتين للحفاظ على الهوية في ظل النظام العالمي الجديد، والتي تتأسس على العمل جازمين على الخروج من دائرة التخلف في شتى الميادين هو التحدي الأكبر للحفاظ على هويتنا في ظل النظام العالمي الجديد.

باختصار نقول أخيرا:

"إن هويتنا الجزائرية: عربية أو إسلامية أو أمازيغية، نحافظ عليها عندما نحقق مبدأ التفاعل بين المحلي والخارجي على حد سواء دون الانفعال بهما"

مراجع البحث:

1- ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية ج8ن ط1، 2005.

2- أومليل علي، سؤال الثقافة المركز الثقافي العربي، ط1، 2005

3- أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات بيروت باريس، ط2، 2001.

4- الجرجاني شريف، التعريفات، مؤسسة الحسني، ط1، 2006.

5- أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني،تر: هاشم صالح –كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، ط3، 2004.

6- أركون محمد ولوي غارديه، الإسلام بين الأمس والغد، تر: علي المقلد، 2006.

7- علي حرب، الممنوع والممتنع–نقد الذات المفكرة– المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.

8- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات ط.1999ص105.

9- محفوظ محمد، الحضور والمثاقفة، –المثقف العربي وتحديات العولمة– المركز الثقافي العربي، ط2000.

10- يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، ط2، 1998.

الخصوصية الثقافية ومكوناتها الرمزية في المجتمع الجزائر

د . حمادي محمد

أستاذ محاضر، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية

جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم

مقدمة :

سيتم التركيز في هذه المداخلة على عدة مفاهيم ذات الصلة الوطيدة بموضوع الثقافة(الخصوصية الثقافية والمثاقفة والتنوع الثقافي والعولمة) وبعض النماذج من الاشكال التعبيرية في المجتمع الجزائري كالرموز التي تحملها الاسماء(اسماء الاشخاص وأسماء الاماكن) والحركات الجسدية والفنون التعبيرية التي تتحدد معالمها حسب الخصوصية الثقافية للمجتمع.

فاذا كانت الثقافة بمفهومها العام تشير إلى نمط الحياة والتفكير وأساليب التعبير واللغة والحركات وما تحمله من إشارات ورموز والتي يتم اكتسابها وممارستها داخل البيئة الثقافية والاجتماعية وفقا للخصوصية الثقافية للمجتمع، فان التنوع الثقافي يشمل كل العناصر الثقافية المنتشرة عبر الثقافات المحلية ، وتعدد الرؤى والأنماط التعبيرية وهي بالرغم من تباينها واختلافها من حيث ممارستها والتعبير عنها إلا انها تشكل وحدة متكاملة في مشهدها العام.

يجدر بنا في بداية الامر توضيح بعض المفاهيم المحورية المتصلة بهذا الموضوع :

مفهوم الثقافة:

تعتبر الثقافة ظاهرة كلية تشكل كل مظاهر الحياة المتعلقة بالنشاط العقلي للإنسان وما ينتجه من معارف وعلوم.

كما تعرف على أنها المظاهر المادية المتجلية فيما ينتجه من خيرات بهدف إشباع حاجاته سواء بيولوجية أو اجتماعية. ومن ثم، فالثقافة تشمل كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان من عادات وتقاليد، وكل ما يدخل في تحديد سلوكه ويساعد على التكيف مع المحيط.(1) ،كما تشتمل على الابداع العلمي والفكري والفني.

عناصر الثقافة وسماتها les éléments et les traits culturels:

نقصد بالعناصر والسمات تلك المكونات الأولية والأساسية للثقافة، والتي يمكن التمييز بينها لغرض الدراسة والملاحظة فقط، فهي مكونات مادية او مكونات فكرية.(2) فالعناصر المادية تتمثل في كل ما أنتجه الإنسان للاستجابة لمتطلباته من الناحية المادية المتمثلة في الطراز المعماري والمباني والطرقات والمساحات الخضراء أو الجوانب التربوية كالمدارس والجامعات و المعاهد... أما العناصر اللامادية فهي تشمل كل ما يتعلق بالمعارف والعلوم والأفكار والنظريات والقيم والاداب والفنون كالموسيقى والرسم والمسرح والحكايات ...

يلجا العلماء الى تحليل ثقافة اي شعب من الشعوب الى العناصر الرئيسية التي تتألف منها تلك الثقافة، وذلك لتبسيط

المجال العلمي في البحث والدراسة .فنحن مثلا عند دراسة لغة من اللغات نستطيع ان نحللها الى عناصر بسيطة كحروفها الهجائية وطريقة نطقها وما يتكون عنها من اصوات ومقاطع وكلمات وكيف ترتب الكلمات لتكون جملا ... [3]

وعندما تحلل العناصر الاولى للثقافية تعرف بالسمات الثقافية les traits culturels، فالسمة اذا هي اصغر جزء أو وحدة يمكن تحديدها في ثقافة ما . [4]

ومن ثم، يمكن دراسة الثقافة من خلال تفاعل هذه العناصر وكيف يؤثر بعضها على بعض وبالتالي تحديد التنظيم الاجتماعي الناتج عن ذلك .

- الثقافة الفرعية :

هي إحدى مكونات الثقافة الشاملة لمجتمع ما، وتتكون من العادات والتقاليد والاحتفالات والأعياد ومختلف المناسبات وما تصاحبها من ارتداء ألبسة وأزياء تقليدية وأهازيج ورقصات التي تتميز بها كل منطقة من المناطق المختلفة داخل نفس المجتمع.

والثراء الثقافي الذي يميز المجتمع الجزائري جعله يتنوع بفعل مورفولوجية المجال الجغرافي الممتد عبر كل المناطق، مما انعكس على السلوكيات والممارسات الفردية والجماعية.

الدراسات السانكرونية والدياكرونية للثقافة synchronique et :diachronique

نشير هنا الى الدراسة المتزامنة synchronique على انها تلك التي تتعلق بالأحداث والوقائع التي تحدث في عدد من المجتمعات في وقت معين بالذات وتتمثل في المقاربة الوظيفية والبنيوية، وهي كالدراسة الاثنوغرافية الوصفية، اما الدراسة المتتابعة diachronique فهي دراسة اثنولوجية لانها تعالج الظاهرة في ضوء ماضيها وتدرس الوقائع كما تحدث عبر الزمن، وتتمثل في المدرستين التطورية والانتشارية. (5)

مسالة الكونية والخصوصية الثقافية :

اذا كانت الثقافة في معناها العام تشير الى طريقة الحياة بما فيها نمط التفكير وانتاج الرموز والاشارت ونسق الاتصال واللغة و مختلف الممارسات التي تستخدمها الكائنات البشرية في المواقف والظروف وتدوالها عبر مختلف الاجيال ، فان الاشكالية تطرح حول استخدام مصطلح "الثقافة "بصيغة المفرد la culture ام بصيغة الجمع les cultures

تايلر Tylor والتصور الشمولي للثقافة : conception universelle de la culture

يعود الفضل للعالم الانثروبولوجي البريطاني Edward Burnett Tylor في صياغة التعريف الاول للمفهوم الاثنوغرافي الوصفي للثقافة :

"إن الثقافة أو الحضارة ،بالمعنى الاثنولوجي الواسع ،هي ذلك المركب الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفن والاخلاق والقانون والتقاليد وكل القدرات والعادات الاخرى المكتسبة من طرف الانسان بكونه عضو في المجتمع."[6]

يتميز هذا التعريف بانه تعريف وصفي وموضوعي، لا يعبر عن الخصوصية الثقافية حسب تايلر، لكنه يركز على شمولية الحياة الاجتماعية وأنها مكتسبة وليست انتقالية عن طريق الوراثة البيولوجية.

وانطلاقا من هذا المنظور للثقافة، فانه يتبنين بان تايلر كونه ينتمي الى المذهب التطوري، فانه يتصور بان كل الثقافات والمجتمعات تسير عبر مراحلها التاريخية في نفس الخط ذي الاتجاه التصاعدي من المرحلة البسيطة الى المرحلة المتطورة وبنفس الاشكال المتشابهة .

بواز والخصوصية الثقافية : conception particulariste de la culture

لقد ارتكزت اعمال العالم الانثروبولوجي Franz Boaz على اظهار الفروق الجوهرية بين الجماعات الانسانية المبنية علي الجانب الثقافي وليس العرقي.فرغم تخصصه الاولي المتمثل في الانثروبولوجية الفيزيقية، الا انه ابدى ميله الشديد للجانب الثقافي. وخلافا لما جاء به تايلر، فان بواز كان قد حدد هدفا رئيسيا ويتمثل في دراسة "الثقافات المتعددة" وليس "الثقافة الواحدة"[7].

ومن هنا، ظهر مبدا الخصوصية الثقافية الذي يتميز كل مجتمع دون غيره من المجتمعات.

المقاربة الوظيفية للثقافة:

من الرواد الذين تزعموا هذا الاتجاه العالم الانثروبولوجي البريطانى مالينوفسكي، الذي ركز في نظريته، منتقدا الاتجاه الانتشاري، حسبه فانه من الضروري دراسة الثقافة عن طريق الملاحظة المباشرة، دون البحث عن اصولها التاريخية. فليس من الاهمية بماكان دراسة مكانة العناصر والسمات الثقافة من خلال تموقعها داخل سياقها العام، لكن الاهم هو قيام كل عنصر ثقافي بوظيفته المنوطة به داخل ثقافة معينة .

كل ثقافة يجب تحليلها في اتجاهها السنكرونى synchronique، انطلاقا من ملاحظة معطياتها الحديثة. فبمعارضته للتطورية المتجهة نحو المستقبل، وضد الانتشارية المتوجهة نحو الماضي، يرى مالينوسكي بان الوظيفية تركز في تحليلها على الحاضر، الذي يمكن العالم الانثروبولوجي من القيام بدراسة موضوعية للمجتمعات الانسانية.[8]

المقاربة البنيوية للثقافة:

من ابرز رواد هذا الاتجاه العالم الانثروبولوجي الفرنسي Claude Levy Strauss، الذي يعتبر الثقافة مجموعة من الانساق الرمزية المتكونة في بداية الامر من اللغة وقواعد الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلوم والدين .كل هذه الانساق من

شانها التعبير عن الحياة المادية والحياة الاجتماعية، واكثر من ذلك، العلاقة ما بين هاذين النمطين من الواقع، كذا العلاقة الوطيدة التي تربط الانساق الرمزية فيما بينها. [9]

فمن خلال هاتين النظرتين والأطروحتين السابقتين،تطرح كذلك مسالة اخرى ألا وهي العولمة الثقافية ،بحيث يكون الخوف من العولمة راجع في المقام الاول الى محاولة اثبات الذات الوطنية، خاصة لدى الشعوب التي عانت من التدخلات الخارجية لفترات تاريخية طويلة ،وربما تكون العلاقة بين الكوني والمحلي هي لب اشكالية العولمة والموقف منها ،فالعولمة ليست ظاهرة جديدة تماما الا في الياتها المعاصرة والموجهة عن بعد ومن الخارج. والاختراق الثقافي ليس اسلوبا حديثا لم تختبره مجتمعات العالم الثالث من قبل [10]

تتمثل الاشكالية اذن في العلاقة بين الكونية والخصوصية، وبين العام والخاص في مجال انتاج القيم الرمزية، ويصبح السؤال الاساسي هو: هل باتت الثقافة تنهل اسباب وجودها وشخصيتها من مصادر فوق وطنية أو خارج المجتمع الوطني ؟ وهل تصبح الثقافات المحلية موحدة على مستوى العالم ؟ هل يمكن ان تكون هناك ثقافة كونية أم ستظل الثقافات محتفظة باستقلاليتها النسبية ازاء النظام العولمي الجديد ؟وهل نحن _ في ركاب العولمة _بازاء ثقافة كونية مقبولة، أم بازاء ثقافات يمكن ان تتعايش مع الثقافة المعممة؟ [11]

وفي ظل هذه التساؤلات، هناك من يؤيد فكرة الانغلاق حول الثقافة التي تتميز بخصوصيتها ومحدوديتها، والبعض الاخر يذهب الى تأييد المبدأ الاخر وهو عولمة الثقافة.

اما العولمة عند المفكر العربي محمد عابد الجابري فهي مقرونة بثقافة الاستهلاك، حيث يقول ان هناك عولمة، وهناك عالمية، والعولمة Mondialisation ou globalisation تعني ارادة الهيمنة، أي هي قمع وإقصاء للخصوصي والذاتي معا. أم العالمية Universalisme فهي طموح الى الارتقاء والارتفاع بالخصوصي الى مستوى عالمي .العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو كوني وعالمي.(12) لذلك اختلف الباحثون،فمنهم من راى في عولمة الثقافة تجرد من الولاء لثقافة ضيقة ومتعصبة الى ثقافة عالمة واحدة يتساوى فيها الناس والامم جميعا.... ويذهب فريق اخر الى ان عولمة الثقافة لا تلغي الخصوصية بل تؤكدها، حيث ان الثقافة هي " المعبر الاصيل عن الخصوصية التاريخية لامة من الامم،بل تعكس وجهة نظر هذه الامة الى الكون والحياة والموت والانسان ومهامه وقدراته وحدوده "، ومن ثم فلابد من وجود ثقافات متعددة ومتنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية او بتدخل ارادي من اهلها، على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة.(13)

من هنا، تظهر العلاقة الجدلية ما بين الكونية والخصوصية الثقافية، من خلال التواصل الثقافي والمثاقفة .

لذلك" لا يمكن معرفة اية ثقافة كانت إلا من خلال الثقافات الاخرى On ne connait la culture qu'a travers les cultures، حسب مقولة عالم الاجتماع الفرنسي Edgar Morin.[14]

3) التثاقف او المثاقفة L'acculturation: انها تشكل مجالا اصطلاحيا داخل الانثروبولوجيا الثقافية الامريكية ،ويعرفها كل من Herskovits و Linton وRedfield (1936) في المذكرة الخاصة بدراسة المثاقفة Mémorandum pour l'étude de l'acculturation، على انها تتمثل في تلك الظواهر الناتجة عن الاحتكاك المستمر والدائم مابين مجموعتين من الافراد تنتمي لثقافات مختلفة، مما ينتج عنه تغيرات في النماذج الثقافية الاصلية للمجموعة الواحدة او المجموعتين معا .[15]

فالمثاقفة تقتضى بالضرورة تواجد مجموعتين من الافراد، يتأثر ويستفيد كلاهما من العناصر الثقافية المتبادلة، شريطة توفر التكافؤ والتكامل فيما بينهما .

وهناك مبدآن اساسيان متصلان بالمثاقفة (حسب العلامة Herskovits):

- مبدا الانتقاء Le principe de sélection عندما تتم عملية تواصل بين جماعتين او ثقافتين مختلفتين، يحدث انتقاء للعناصر الثقافية المتسعارة، بحيث يتم انتقاء بعضها، لان تقبل هذه العناصر متوقف على طبيعة وخصوصية الثقافة المستقبلة.[16]

وعندما يحدث رفض للعناصر الثقافية الوافدة من الخارج بحيث لا يتم تقبلها من قبل افراد المجتمع، يكون رد الفعل عن طريق ما يسمى بالمثاقفة المضادة La contre-acculturation

- ومبدأ اعادة التفسير Le principe de réinterprétation، الذي يعتبر مبدا أساسيا لنظرية التثاقف، وهو بمثابة السيرورة التي تمكن من تفسير عناصر ثقافية جديدة انطلاقا من معان قديمة أو قيم جديدة تسهم في تغيير المعاني الثقافية لاشكال قديمة . بمعنى، انه عندما ينتشر عنصر ثقافي وينتقل من مجتمع لاخر ، يعاد تشكيله من جديد remodelé ليتم تكييفه وتبيئته مع الوسط الاجتماعي الذي استعاره ، مما يسهم في اثراء التنوع الثقافي.(17)

فعملية التثاقف تكون عن طريق التعامل مع ثقافة الاخر، واستخدام بعض ادواتها المعرفية للاستفادة منها في تفعيل الثقافة المحلية، قصد اعادة انتاج معرفة جديدة تتلاءم وتتماشى مع المقتضيات العلمية الحديثة .

الثقافة الجزائرية وخصوصيتها :

تتميز الثقافة الجزائرية بتنوعها من حيث عناصرها وسماتها الثقافية المحلية والمتباينة من منطقة لاخرى ،الى جانب التنوع في الاساليب التعبيرية، والتي تشترك فيها كل الفئات الاجتماعية، حسب المناسبات والمحددات الزمانية والمكانية.وهذا التنوع في الاساليب المختلفة من الحياة الاجتماعية يتمثل في انماط الاتصال الشفوي والحركي والتعابير الفنية والادبية والرموز التي

تحملها الكثير من الممارسات الاحتفالية وما يصاحبها من ايقاعات موسيقية وأهازيج وألبسة وغيرها والتي تتباين بدورها من خلال الثقافات الفرعية. وكل هذه العناصر تنضوي تحت ما اصطلح عليه بالتراث الثقافي ،حيث جاء في القانون الجزائري الصادر في 1998، المتعلق بحماية التراث الثقافي المادي واللامادي، انه يشتمل على:

_ الممتلكات الثقافية العقارية

_ الممتلكات الثقافية المنقولة

_ الممتلكات الثقافية غير المادية (المادة 3)

1) تشمل الممتلكات الثقافية العقارية ما يأتي :

-المعالم التاريخية .

- المواقع الاثرية.

- المجموعات الحضرية والريفية (المادة 8)

2) تشمل الممتلكات الثقافية المنقولة على وجه الخصوص ما ياتي: المادة 50

- الاشياء العتيقة مثل الادوات والمصنوعات الخزفية والكتابات والعملات والأختام والحلي والألبسة التقليدية والأسلحة وبقايا المدافن.

- العناصر الناجمة عن تجزئة المعالم التاريخية

- المعدات الانثروبولوجية والاثنولوجية

- الممتلكات الثقافية المتصلة بالدين وبتاريخ العلوم والتقنيات وتاريخ التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

- الممتلكات ذات الاهمية الفنية مثل :

- اللوحات الزيتية والرسوم المنجزة كاملة باليد على اية دعامة من اية مادة كانت .

- الرسومات الاصلية والملصقات والصور الفوتوغرافية باعتبارها وسيلة للإبداع الاصيل .

- التجميعات والتركيبات الفنية الاصيلة من جميع المواد مثل منتجات الفن التمثالي والنقش من جميع المواد ،وتحف الفن التطبيقي في مواد مثل الزجاج والخزف والمعدن والخشب ...الخ

- المخطوطات والمطبوعات طباعة استهلالية، والكتب والوثائق والمنشورات ذات الاهمية الخاصة.

_ المسكوكات (اوسمة وقطع نقدية) او الطوابع البريدية.

_ وثائق الارشيف بما في ذلك تسجيلات النصوص، والخرائط وغير ذلك من معدات الخرائط، والصور الفوتوغرافية، والأفلام السينمائية، والمسجلات السمعية ، والوثائق التي تقرا عن طريق الالة . (المادة 50)

3) الممتلكات الثقافية غير المادية:

(المادة 67): تعرف الممتلكات الثقافية غير المادية بأنها مجموعة معارف، او تصورات اجتماعية، او معرفة او مهارة أو كفاءات أو تقنيات قائمة على التقاليد في مختلف ميادين التراث

الثقافي، وتمثل الدلالات الحقيقية للارتباط بالهوية الثقافية، ويحوزها شخص او مجموعة اشخاص.

ويتعلق الامر بالميادين الاتية على الخصوص: علم الموسيقى العريقة، والأغاني التقليدية والشعبية، والأناشيد، والألحان، والمسرح وفن الرقص والإيقاعات الحركية، والاحتفالات، وفنون الطبخ، والتعابير الادبية والشفوية، والقصص التاريخية، والحكايات، الحكم، والأساطير، والألغاز، والأمثال، والأقوال المأثورة والمواعظ ، والألعاب التقليدية.

كل هذه المكونات الثقافية بمختلف اشكالها تحمل في طياتها دلالات رمزية يعبر عنها افراد المجتمع عن طريق الكثير من الممارسات والسلوكيات، لذلك يجدر بنا الوقوف عند هذه المحطة المتعلقة بالرموز وأصنافها .[18]

الرموز الثقافية و اصنافها :

تمثل الرمزية أحد الأنماط الرئيسية للإتصال والتمثلات في مختلف المجتمعات والثقافات. وتبرز أهمية النسق الرمزي في حضوره الدائم بمختلف نشاطات الحياة اليومية وكذلك من خلال الممارسات المختلفة التي يتميز بها الوجود الإنساني.

يدل الرمز على الموضوع أو النشاط الإنساني–الاجتماعي الذي يوحي بفكرة أو يشير إلى قيمة شيء ما إشارة مجردة، ويحل محلها ويصبح ممثلا لها وبديلا عنها. إنه يستخدم استخداما مطردا ليمثل مجموعة من الأشياء، أو نوعا من أنواع العلاقات

الإجتماعية أو الفكرية. ويقال "الرمز الاجتماعي" حيث يشترك فيه أفراد المجتمع، كالرموز التي تمثلها الميثولوجيا والفولكلور، والرموز الوطنية والقومية والإنسانية و غيرها. [19]

فهو بذلك يعبر عن المعاني الخفية، التي يتم التعبير عنها إيحاءا أو تلميحا، عوضا عن التعبير المباشر.

وفي هذا المجال، فإن المدلولات تخضع لنظام معين، يكون على شكل رمز، أي مجموع العناصر الغير قابلة للتفكيك، والتي تساهم في تكوين نسق من التمثلات الإجتماعية ومن التواصل داخل حقل إجتماعي معين، بكون ان الرموز لا يكون لها أي معنى إلا في إطار هذا الحقل الإجتماعي.

يعبر مارسل موس عن ذلك في تعريف الحياة الإجتماعية على أنها "عالم من العلاقات الرمزية"، لأن مجال استعمال الرموز، مجال واسع ومتعدد الأطراف، فهو يضم الديانة والأساطير واللغات والحركات والفن والفكر والإيديولوجيات والمعتقدات، من خلال تأثيرها على السلوك الإنساني. [20]

وقد ركزت الكثير من الحقول المعرفية على النسق الرمزي وعلاقته بالمجال الفكري والتصورات التي يعطيها الإنسان للكون والطبيعة والمحيط الثقافي.

يمثل غاستون باشلار أحد الرواد البارزين في المجال الفلسفي والذين اسهموا بقسط وافر في إعطاء تفسيرات وتحليلات لهذه الظواهر. حيث قام بدراسة منهجية للتصور، واعتبر أن

الصورة مهما كانت معزولة، هي حاملة لمعنى لا يمكن التفتيش عنه خارج المفهوم الخيالي. وفي هذا المجال يكون المعنى المجازي هو وحده المعبر، لان النموذج الذي تمثله الصورة ليس دلالة تختار اعتباطا، ولكنه يعلل بجوهره و يكون بالتالي رمزا. وهذا ما يدفع ببعض علماء النفس، و منهم برادين، إلى ملاحظة أن الفكر لا يحتوي إلا على تسلسل للصور.(21) الى جانب عالم الاجتماع والانثروبولوجيا جيلبار دوران Gilbert Durand الذي ركزت معظم اعماله حول المخيال L'imaginaire ،خاصة في كتابه "البنى الانثروبولوجية للمخيال" Les structures anthropologiques de l'imaginaire

ومن جهة أخرى، يركز العالم الأنثروبولوجي البنيوي كلود ليفي ستراوس، على فكرة مفادها أن الثقافة إذا كانت هي الموضوع الأساسي للدراسة الأنثروبولوجية، فمن الطبيعي ربطها بالوظيفة الرمزية.

الرموز المكانية والانسانية:

ارتبط الانسان منذ القدم بالفضاء المكاني الذي يعيش فيه، وما يحمله من خصائص رمزية، اذ ينسب لكل مكان دلالته الرمزية التاريخية والثقافية والسياحية. فيتحول المكان الجغرافي الى امتداد ثقافي تاريخي حينما يكون الرمز المكاني معلما تاريخيا.(22)

1)الرموز الإنسانية : الحركات الجسدية :

اتخذ موضوع الجسد حيزا معتبرا في الحقول المعرفية خاصة منها سوسيولوجيا وانثروبولوجيا الجسد. Sociologie et anthropologie du corps

فالجسد كبنية فيزيولوجية سطحية، ليس هو المستهدف في هذه الدراسة، وإنما الجسد في بعده الثقافي، المحمل بالمعاني والرموز التي يستوجب الكشف عن أغوارها.

فالجسد الذي يدخل في دائرة اهتمامنا من خلال هذه المقاربة الانثروبولوجية–الوظيفية ليس الجسد في بنيته الفيزيولوجية، وإنما بكونه يحمل بعدا ثقافيا، ويمثل هاجسا ثقافيا تكونت حوله التمثلات التقليدية، التي تميزت بها ثقافات المجتمعات المغاربية.[23]

ان الأدبيات الانثروبولوجية و السوسيولوجية والفلسفية غنية بوصف وتحليل الجسد،من خلال كل التصورات وما تحمله من تعقيدات طارحة بذلك إشكالية العلاقة الجدلية بين الطبيعة والثقافة.لان الثقافة في حد ذاتها بمكوناتها المادية واللامادية ينفرد بها الإنسان دون غيره من الكائنات، فهو يكتسبها وينقلها لغيره ويسهم في تغييرها وانتقائها عبر الأجيال المتلاحقة.

فالمسألة مطروحة كذلك بأكثر حدة فيما يتعلق بتمثل الجسد في المجتمعات المعاصرة حيث يسود الفكر العلمي وبخاصة في المجتمعات الغربية أن الجسد الحديث هو من نوع آخر. فهو

يتضمن انقطاعا بين الشخص والآخرين (بنية اجتماعية من النمط الفردي). [24]

حسب العالم الانثروبولوجي الفرنسي David Lebreton لقد انطلق مخيال جديد للجسد. فالإنسان الغربي اكتشف في نفسه جسدا، مما اجتذب خطبا وممارسات اكتست هالة وسائل الإعلام. إن الثنائية المعاصرة تعارض بين الإنسان والجسد. والمغامرات الحديثة للإنسان جعلت من الجسد نوعا من" الأنا الأخر" Alter ego ".فهو مكان مميز للرفاهية (من حيث الشكل) ولحسن المظهر (بناء الجسم، التجميل، الغذاء)، ولشهوة الجسد (الماراتون، الركض، القارب الشراعي) أو للمخاطرة (تسلق الجبال والمغامرات) [25]

إن درجة الاهتمام اليوم أصبحت منصبة بالدرجة الأولى ومتمحورة حول البنية الجسدية كمادة وأصبح الإنسان يعامل كآلة، والجسد الحديث، كما تذهب إليه منى فياض، أصبح يتبع نظاما مختلفا عن الجسد التقليدي ويستتبع انقطاع الذات عن الآخرين وعن الكون وعن النفس. [26]

فالجسد وإن كان موضوعا للدراسات المختلفة وبنية جمالية يعبر عنها في مختلف الفنون التعبيرية الأدبية منها والتشكيلية، كما يستعمل في الدعاية الاشهارية كوسيلة وأداة لتسويق السلع والمنتجات عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، إلا أنه يبدي وجها ومظهرا آخر، الذي يتجلى في ثنائية اللذة والألم المرتبطة بجسد

الإنسان. كما يذهب إلى ذلك، جاك صلبيا، فهو يشكل موضوعا للدراسة لكل من العلوم الإنسانية والعلوم الطبية على حد سواء.

لقد وعى الإنسان منذ القديم بهشاشة جسده وبطلانه بسبب الألم والمرض والشيخوخة. وهذا الفكر مطلق ومشاع بين الجميع وفي كل الحضارات والثقافات. فالاهتمام بالذات والعناية بالجسد تهدف قبل كل شئ إلى حماية هذا الجسد من كل أسباب المرض والألم والهرم و الموت. (27)

وفي نفس السياق، فقد لعبت الأعضاء المختلفة للجسد عدة وظائف بيولوجية وثقافية في مجال الاتصال بين أفراد المجتمع من ناحية الرموز التي تحملها إشاراتها. وقد قام الباحث الانثروبولوجي الجزائري مالك شابل في كتابه "الجسد في التقاليد المغاربية"، بتقسيم جسم الإنسان، من خلال وظائفه إلى عناصر رئيسية أطلق عليها "مفردات الجسد" Vocabulaire du corps (28)

زيادة على أن لها حضور قوي في الأشكال التعبيرية كالفنون التشكيلية والمسرح والأمثال والألغاز، كان يقال: "العين بالعين والسن بالسن " "عينك هي ميزانك"، وفي التصورات الشعبية مثل شكل اليد"الخامسة"التي تستخدم لمقاومة العين الشريرة.

وللامثال تاثير على السلوك الاجتماعي للانسان من خلال الخصائص التي تتميز بها وهي :

-ايجاز اللفظ -اصابة المعنى -استعمال المحسنات البديعية والتناغم (السجع) التركيز على الفكرة ولها وظائف اجتماعية وترفيهية واتصالية .

2)رمزية الاسم:

يدخل الاسم ضمن مجال واسع من الدراسات المتعلقة بالأسماء onomastique أي أسماء الأعلام الخاصة بالأشخاص anthroponymie وأسماء الاماكنtoponymie.

أ) اسماء الاشخاص :

فالاسم الذي يحمله الشخص يدخل ضمن مراحل دورة الحياة، التي أطلق عليها العالم الانثروبولوجي Van Gennep شعائر الانتقال Les rites de passage ، المتمثلة في المراحل الكبرى للدورة البيولوجية للانسان: الولادة،الاسم، الختان، التكريس، المراهقة، الزواج والموت. ووظيفتها تتمثل في تخلي الفرد عن مكانته الاجتماعية السابقة ليحتل مكانة اجتماعية جديدة، ويندمج من خلالها داخل الحقل الثقافي والاجتماعي.

إلى جانب هذا، يخضع الفرد لسلوك التكريسl'initiation، عن طريقه يتم اكتساب معرفة جديدة تستمر لفترة زمنية طويلة، يحصل الطفل داخل جماعته على هوية اجتماعية جديدة.

وطريقة ممارسة هذه النشاطات الاحتفالية قد تكون علانية أي على شكل استعراض جماعي، أو تكون خفية، وقد تستغرق

مدة طويلة، مما يظهر طابع الإكراه والقسوة التي يعاني منها الأفراد خلال مرورهم بهذه المرحلة المميزة والأساسية من حياتهم.

ففي المجتمع الجزائري يعتبر الاسم من أهم المقومات الأساسية التي تسهم بقدر كبير في تحديد الهوية الشخصية للفرد، والتي يكتسبها في السنوات الاولى من عمره. وقد اختلفت وتباينت العوامل التي تتدخل في تحديده، منها الثقافية والاجتماعية والتاريخية وغيرها، وهي تتضمن عادة دلالات ورموز عميقة قد تكون ناتجة عن عوامل داخلية او خارجية، تترك مفعولها على كل العناصر والسمات الثقافية المكتسبة داخل المحيط الأسري والاجتماعي.

من بين العوامل التي اسهمت بقدر كبير في اختيار الاسماء التي يحملها الاطفال منذ ولادتهم، وسائل الاعلام، وخاصة منها التلفزة وما لها من تأثير كبير على المحيط الداخلي للاسرة الجزائرية، والتي تركت اثارا عميقة في المخيال الشعبي ونسق التفكير لدى افراد الاسرة، متاثرة بالشخصيات الفنية والرياضية في اختيار بعض الاسماء لابنائها، وفي الكثير من الاحيان نفس الاسم متوارث عبر الاجيال ،حفاظا على البنية الاسرية ونسق القرابة وسلسلة النسب، حتى اصبحت الكثير من المداشر والقرى الصغيرة تنسب لعائلة بأكملها وتضاف اليها ما له علاقة بصلة النسب مثل اولاد(اولاد ميمون)، بني (بني عباس) أو صيغة الجمع (الطواهرية، الجعافرية).

الى جانب ذلك، نجد عوامل اخرى منها التاثر برموز بعض المناطق مثل الشخصيات السياسية والأبطال التاريخيين والاولياء، كما توجد اسماء مستوحاة من الطبيعة كأسماء بعض الطيور والنباتات وغيرها .

الا انه في السنوات الاخيرة، تم وضع مدونات للأسماء Nomenclatures على مستوى مصالح الحالة المدنية بالبلديات حتى تكون موحدة وطنيا ومقبولة اجتماعيا وثقافيا .

ب) اسماء الاماكن :

تتمثل الاماكن على وجه الخصوص في :المدن والشوارع والأحياء السكنية والساحات العمومية والأماكن السياحية والمساحات الخضراء والمؤسسات التربوية والثقافية والرياضية والاعلامية ...

تحمل الاماكن بدورها اسماء ذات مرجعيات مختلفة منها:

- احداث تاريخية (اول ماي، اول نوفمبر...)
- شخصيات تاريخية (الامير عبد القادر، المقراني، حسيبة بن بوعلي...)
- شخصيات فنية وادبية (عبد القادر علولة، مولود معمرى، محمد خدة...)
- مواقع اثرية ترمز لبعض الحضارات (تيمقاد، المنصورة، تيبازة...)

3)رمزية التعابير الفنية :

يعتبر الفن لغة استخدمها الانسان لترجمة التعابير التي ترد في ذاته الجوهرية، وهي دلالة على المهارات المستخدمة لانتاج اعمال فنية تحمل قيمة جمالية.

يمثل الإبداع الفني في شتى مجالات الحياة، أحد الأشكال التعبيرية التي كان وما يزال الإنسان يستخدمها للتعبير عن حياته الاجتماعية وعن ذاته وعن صلته بالكون. ومن هنا ظهرت عدة مدارس فنية تختلف باختلاف المبدعين والثقافات الإنسانية.

هناك الكثير من النظريات والمقاربات السوسيولوجية والانثروبولوجية التي اولت الاهتمام لموضوع الابداع الفني ومنها:

① نظرية الإلهام أو العبقرية

تعود جذور هذه النظرية إلى الفلسفة اليونانية خاصة عند هوميروس وهبرافليطيس وأفلاطون، بكونها تفسر ميلاد العمل الفني بإرجاعها إلى نوع من الوحي أو الإلهام، فالفنان يستلهم عمله الفني لا من عقل واع أو شعور طاهر أو مجتمع معين أو تاريخ فن سابق، أو من هواجس سحرية غيبية. [29].

② النظرية الاجتماعية:

تنطلق هذه النظرية في مقاربتها العلمية لظاهرة الإبداع الفني، من كون أن المجتمع هو الأساس الجوهري للإنتاج الفني الذي يعتبر إنتاجا جمعيا وليس فرديا وقد اهتمت هذه النظرية بإثبات اجتماعية الفن منذ بدايات العصور الأولى.

وقد لخص دوركايم اتجاهات المدرسة الاجتماعية بصدد الفن بقوله: "إن الفن ظاهرة اجتماعية، وإنه نتاج نسبي يخضع لظروف الزمان والمكان، وهو عمل له أصول خاصة به، وله مدارسه، ولا يبني على مخاطر العبقرية الفردية، وهو اجتماعي أيضا من ناحية أنه يتطلب جمهورا يعجب به ويقدره. وعلى هذا فالفنان في نظر دوركايم لا يعبر عن "الأنا" بل عن "نحن" أي عن المجتمع بأسره.[30]

③ النظرية السيكولوجية:

يتبنى أصحاب هذه المدرسة مبدأ يرفضون من خلاله كل تفسير للإنتاج الفني إذا كان نابعا عن الإلهام أو الوعي أو التأثيرات السوسيولوجية. ومن هنا فقد اتجهوا إلى تفسير عملية الإبداع انطلاقا من مصدر آخر. ووجد فرويد رائد التحليل النفسي هذا الأصل في اللاشعور الشخصي [31]

وقد تم تقسيم الفن حديثا الى ثلاثة اقسام :

- **الفن التشكيلي:** مثل الرسم والالوان والخط والتصميم وفن العمارة والنحت والصناعات التقليدية.

- **الفن الصوتي:** مثل والموسيقى والغناء والسينما والمسرح والشعر والحكايات.

-**الفن الحركي:** الرقص والسيرك والالعاب السحرية ومسرح الميم وخيال الظل والاراجوز.[32]

وقد تعددت الاعمال الابداعية في مختلف الفنون في الجزائر، فنجد فئة الشباب تعبر عن امالها وطموحاتها عن طريق الموسيقى والرقص والكتابات الجدارية Les graffitis

ومنها الفن المسرحي المعبر عن الواقع الجزائري خاصة مع توظيف التراث الشعبي في العمل المسرحي، عند رواد هذا الشكل التعبيري ولدعبد الرحمن كاكي وعبد القادر علولة وعز الدين مجوبي، الذين اقتنعوا بأنه الشكل الملائم الذي يستطيع ان يؤدي وظيفته ورسالته الاجتماعية .

من هنا، نجد ان مختلف الاساليب التعبيرية مرتبطة ومستقاة من الواقع السوسيو ثقافي للمجتمع، وتمثل بعمقها الدلالي علاقات تفاعلية واتصالية ما بين افراد المجتمع للتعبير، من خلال ذلك، عن الواقع المعاش بكل ما يطبعه من متغيرات وتحولات عبر الزمان والمكان، على المستوى المحلي والعالمي كذلك.

لذلك فان التحول والتغيير الذي مس عالمنا المعاصر بسبب التسارع في عمليات تطوير المعارف البشرية والعلمية والتقنية، التي أدخلتنا عهدا جديدا هو عهد الثورات العلمية التي غيرت وجه العالم، وبالتالي غيرت وجه الثقافة التي تسلك اليوم نهجا جديدا لم نألفه من قبل، بحيث اصبحت الثقافات تتأثر من الخارج عن طريق الاحتكاك بين المجتمعات، وقد نتجت عنها، تحولات اجتماعية وتغيرات في الممارسات كبروز مظاهر ثقافية جديدة مثل الزواج المختلط (من جنسيتين مختلفتين) وانتشار ثقافة الاستهلاك

وتقنيات الاتصال الحديثة المواكبة للعصرنة، مما فتح افاقا واسعة امام البشرية جمعاء من خلال التواصل الثقافي البناء الذي يسعى لنشر ثقافة السلم والحرية بكل اشكالها ،في خضم السيل الجارف للعولمة، بعيدا عن النظريات الداعية الى تصادم الحضارات والهيمنة الثقافية .

المراجع والهوامش:

(1) الفضيل العيرج :الثقافة الحضرية ومشاكل الاندماج السوسيو ثقافي ،مطبعة Rabat net ، المغرب ،2009،ص12

(2) المرجع نفسه ، ص12

(3) محمد عباس ابراهيم ونخبة من اعضاء هيئة التدريس :الانثوبولوجيا (علم الانسان) دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية ،2009،ص145

. (4) المرجع نفسه، ص 146

(5) المرجع نفسه ،ص 127.

6)Denys Cuche :la notion de culture dans les sciences sociales,Casbah Editions,Alger 1998 , p.16

7)Ibid p.19 .

8) Ibid p.33 .

(9)Ibid p.44 .

10) احمد مجدي حجازي : اشكاليات الثقافة والمثقف في عصر العولمة ،دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ،2008،ص41

11) المرجع نفسه ،ص41.

(12) احمد ثابت واخرون : العولمة وتداعياتها على العالم العربي – سلسلة كتب المستقبل العربي– مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ،ط2، 2003 ،ص62

(13) احمد مجدي حجازي : اشكاليات الثقافة والمثقف في عصر العولمة،ص 42

(14) Mondher Kilani :Anthropologie-du local au global –Armand Colin ,Paris ,2009 ,p .300

15)Denys Cuche :la notion de culture dans les sciences sociales,p .54

(16) Marie-Odile Géraud /Olivier Leservoisier/Richard Pottier :Les notions clés de l'ethnologie ,3eme ed. ,Armand Colin ,Paris,2007,p.110

(17)Ibid,p.111

(18)القانون رقم 04-98 الصادر في 15جوان 1998 المتعلق بحماية التراث الثقافي(الجزائر) .

(19) عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم و الإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت 2006، ص 169.

(20) Philippe Laburthe – Toltra /Jean Pierre Warner : Ethnologie et anthropologie – Presses universitaires de France, Paris, 1993, p.1

(21) جيلبير دوران: الأنثروبولوجيا – رموزها، أساطيرها، أنساقها ،ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات ،.1991 ، ص 13.

(22) عمر عبد الهادي عتيق:الفضاء المكاني في ديوان عز الدين المناصرة، موقع في الانترنت :http://www.odabasham.net/show.php?sid=21449

(23) Malek Chabel : Le corps dans la tradition au Maghreb ,Presses universitaires de France, 1984,p.10

(24) دافيد لوبروتون،1997،ص6

(25) دافيد لوبروتون ،ص8.

(26) منى فياض،2000 ص36.

(27)صوفية السحيري بن حتيرة :الجسد و المجتمع – دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد – دار محمد علي للنشر ، تونس ،2008 ،ص 237.

(28)- Malek Chabel : Le corps dans la tradition au Maghreb, p.37

(29) . علي عبد المعطي محمد: فلسفة الفن – رؤية جديدة – دار النهضة العربية للطباعة و النشر – لبنان 1985 ص 26.

(30) سيدني فنكلشتين: الواقعية و الفن،ترجمة :مجاهد عبد المنعم مجاهد ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ،لبنان ، ص 20.

(31) علي عبد المعطي محمد: فلسفة الفن ، ص 83.

(32)موقع في الانترنت : فن http://ar:wikipedia .org/wik

"الكسابة " من عادات وطقوس استقبال الربيع بمستغانم:

"دراسة نفسية – إجتماعية عن التراث الشعبي المستغانمي"

د. كريمة علاق، أ باحثة بمخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، قسم علم النفس جامعة مستغانم.

أ. مناد سميرة: باحثة بمخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، قسم علم الإجتماع، جامعة مستغانم.

مقدمة:

قبل البدء في عرض بحثنا، نود أن ننوه فقط بأن هذه الدراسة قد تصطدم بمنظومة من المعتقدات الدينية التي تعتبر أن البحث في هذا النوع من المعتقدات والعادات من سبيل التشهير بالشعوذة وطقوس السحر وغيرها، ذلك أن هذه العادة التي نحن بصدد البحث فيها، كثيرا ما صنفت في إطار الشعوذة والسحر، غير أننا لا نهدف من بحثنا هذا بأي شكل من الأشكال الى التأثير في معتقدات الأفراد أو تشجيعها أو نبذها، بل هي دراسة علمية بحتة نحاول من خلالها الكشف والتعريف بالمخزون التراثي الثقافي لمجتمعنا والذي يعترف الكثير من الباحثين الجزائريين في مختلف التخصصات أننا نجهله ونهمله أحيانا، غير أنه رغم جهلنا وإهمالنا له فهو مستمر في الوجود، إلى جانب إلقاء الضوء على الفعل الثقافي لدى فئة من المجتمع في مستغانم. ونحاول

استقراء رؤاهم وقناعتهم حول بعض القضايا المرتبطة بالحقل الثقافي الجزائري، والمخيال الشعبي ونحاول معرفة تصوراتهم لبعض المعتقدات الشعبية، التي تنتمي إلى مجال اللامعقول وفيما يتّصل بالثقافة الشعبية للمبحوثين .

1- إشكالية البحث:

تندرج الأسطورة كعنصر من عناصر الثقافة الشعبية ضمن الفنون الشعبية والشفوية بصفة متميزة، لأنها تنتقل من وسط إجتماعي إلى آخر، عن طريق الذاكرة الجماعية لتشكل جزءا من الثقافة العامة التي تعبر عن المجتمع و بنيته أكثر من غيرها من الأشكال، لما تحويه من معتقدات وحوادث قريبة من حياة الأفراد، فهي تعتبر فكرا بشريا مرت عبره بمراحل مختلفة في تشكيله واستنبطت من كل التأملات والتخمينات التي نشأت من العقل الإنساني عبر العصور تماشيا بطبيعة الحال مع وسائل العمل في كل فترة.

ومن الطبيعي أن تختلف العادات والتقاليد باختلاف المناطق والبيئات، فيختلف الشرق عن الغرب والشمال عن الجنوب في العادات والتقاليد غير أنهم يتفقون كثيرا في المعتقدات..

فالعائلات الجزائرية مثلا وعلى غرار عائلات في الوطن العربي تودع فصل الشتاء لتستقبل فصل الربيع، غير أن طريقة الإستقبال هذه، تختلف من منطقة إلى أخرى، ففي 28 فبراير من كل سنة يستقبل سكان سطيف وشرق بجاية بعادات متوارثة أبا عن جد،

حيث يتم قطف نبتة "الدرياس" والمعروفة بالقبائلية ب(أذرغيس) في يوم 27 من فبراير قبل غروب الشمس، وتترك طول الليل فوق سطح البيت بما يسمى بالعامية تترك " للنجوم"، وفي فجر اليوم الموالي توضع جذور النبتة مع حبات البيض في الماء المعد- لتفوار- الكسكس، الذي يحضر بزيت الزيتون ويقدم بالبيض المسلوق فقط، أي يقدم دون مرق ليؤكل قبل طلوع الفجر، ويستحسن أكله في فطور الصباح دون شرب الماء بعده لعدة ساعات على الأقل ساعتين، لأنه يشاع عن هذا الطعام أنه غذاء ودواء وبركة في آن واحد مفيد جدا للجسم خاصة أمراض الروماتيزم والمفاصل، وفي الصباح تعد ربات البيوت خبز الدار المعروف بشكله الدائري ورسوماته المبهرة حيث يطلى بصفار البيض ليتباهى بها الأطفال أمام أقرانهم .

ويشترك أهالي منطقة برج بوعريريج كما في مناطق أخرى من الشرق الجزائري كباتنة وخنشلة...إلخ في نفس العادات، فيتم توديع فصل الشتاء واستقبال الربيع في شهر مارس من كل عام وتحديدا في اليوم الواحد والعشرين (21) بالخروج إلى الحقول والمنتزهات والغابات صباحا ولايعودون إلا بعد العصر، حاملين معهم قففهم المعبأة بحلوة "البراج " أو "المبرجة" كما يحلو للبعض تسميتها- وهي معدة بالسميد ومعجون التمر والزبدة وتقطع إلى قطع على شكل معين بأضلاع متساوية- كعادة للترحاب بقدوم فصل الربيع، حيث يتبادلها الجيران بينهم ويترك حق الشخص

الغائب أو العروس التي لم يتم استقدامها بعد، ويسمى هذا اليوم عند أهل البرج ب "شاو الربيع" وتعني بالقبائلية "بداية الربيع"، ويردد الكبير والصغير أغنية استقبال الربيع التي تعتبر فأل خير على كل من يغنيها، إذ تقول الأغنية:

شاو الربيع الربعاني* كل عام تلقاني **** في الفيلاج الفوقاني**

ويفسر كبار السن هذه الأغنية على أن المقطع الأول منها يعني بداية الربيع التي يخرج فيها الأهالي إلى الحقول وربوات المنتزهات للتربع، أي الجلوس على الأرض المعشوشبة الخضراء للتنزه والأكل والشرب، ويعني المقطع الثاني أن كل من يغني هذه الأغنية فهي فأل للرفعة والعلو والتقدم التي يحصل عليه مردد الأغنية.

كما يستقبل سكان الجنوب على غرار الواد و بسكرة بتحضير أطباق الشخشوخة والكسكس، غير أننا لم نجد في بحثنا في الجانب النظري على تفصيلات ولا بحوث عن مثل هذه العادات في الغرب الجزائري، لكننا وجدنا أن هناك تشابها في العادات بين طريقة استقبال الربيع في الشرق الجزائري وتلك الموجودة في مصر والتي تعرف "بشم النسيم" ويعرف باللغة القبطية ب" شُوْمْ إنِّسِم"، وهو واحد من أعياد مصر الفرعونية، حيث ترجع بداية الاحتفال به إلى ما يقرب من خمسة آلاف عام، أي نحو عام (2700 ق.م)، وبالتحديد إلى أواخر الأسرة الثالثة الفرعونية ويحتفل به الشعب المصري حتي الآن. ويتحول الاحتفال بعيد "شم النسيم"

– مع إشراقة شمس اليوم الجديد – إلى مهرجان شعبي، تشترك فيه طوائف الشعب المختلفة، فيخرج الناس إلى الحدائق والحقول والمتنزهات، حاملين معهم أنواع معينة من الأطعمة، حيث لا يؤكل إلا الخضر النيئة وغير المطبوخة، كما يحتفل بهذا اليوم ايضا في بعض القرى في تونس والمغرب..

ووجدنا أيضا تطابقا بين عادة استقبال الربيع في الشرق الجزائري وتلك التي تصادف عيد نوروز (21 مارس) العيد القومي لدى الشعب الإيراني، الذي يعد رأس السنة الفارسية (الهجري الشمسي)، وهو يوم الاعتدال الربيعي، حيث تعطل كل الجهات الحكومية والأهلية في إيران اعتبارا من 20 اذار لمدة خمسة ايام والمدارس والجامعات لمدة اربعة عشر يوم. ويعني هذا العيد باللغة الفارسية: "اليوم الجديد"، وهو يجسد على بساطة لفظه مدلول "التجدد" بمعناه الواسع المطلق، إذ زيادة عن كونه العيد الرسمي لرأس السنة، فانه اليوم الأول من أول شهور السنة الفارسية، ويصادف حلوله حدوث الاعتدال الربيعي (21 مارس) والملاحظ أن عيد النوروز يتعدى حدود ايران الجغرافية الى العراق وتركيا وسوريا، حتى شعوب منطقة اسيا الوسطى مرورا بافغانستان.

غير أن للمجتمع المستغانمي طريقته الخاصة في استقبال الربيع ، تنحصر على فئة النساء فقط، إذ تقوم الكبيرات في السن من الجدات والأمهات ممن بقيت في أسرهن بنات عازبات ممن تأخر

زواجها، إلى التوجه فجر كل يوم من الحادي والعشرين من مارس (21 مارس) إلى محيط ضريح الولي الصالح سيدي المجدوب وفي نية كل واحدة منهن قطف باقة من "الكسابة" وهي عبارة عن نبتة صغيرة ذات لون أصفر تشبه زهرة الياسمين الأصفر لكنها أصغر منها بكثير، ولها سيقان رقيقة، وليست ذات رائحة واضحة وعابقة، تزهر في الشهر الثالث من كل عام، إذ أنه من الضروري قطف النبتة تلك بخاتم من ذهب يكون ملكا للبنت المقصودة بنية الزواج، تحملها الجدة لتنزل بعدها إلى شاطئ سيدي المجدوب وبالضبط عند مكان يعرفه سكان مستغانم "بالجلتة" وهي مكان محيط بالصخور، لتبدأ في التوغل إليه، وطبعا لا يمكنها ألا تتبلل بفضل عمل الأمواج من مد وجزر، حتى تصل إلى منطقة أكثر صخورا على شكل شبه مغارة، متآكلة بفعل الأمواج لتقوم بإشعال الشموع ورمي الحناء والسكر مع التمني بزواج البنت المقصودة، لتطلق أثناءها زغاريد الفأل الحسن، ثم تعود إلى اليابسة بعد وضع النبتة في القطن مع التمر والحناء ليحتفظ بها في جهاز الفتاة العزباء أو في صندوق الذهب حتى يدور عليه الحول، إما بزواج الفتاة في تلك السنة أو بالعودة بنية أخرى وهي الإنجاب للتي تزوجت في السنة الفائتة، والكل يجمع أن كل من قام بقطف الكسابة إلا وتحققت أمانيه، فمن خلال ما سبق تتبادر إلى أذهاننا التساؤلات التالية:

1- ما هو تصوّر طقس الكسابة في نظر المجتمع المستغانمي من حيث فعاليتها وتحكمها في الواقع المعاش؟

2- وما هي انعكاساتها على الواقع الاجتماعي المعاش؟

3- وهل حقيقة أن الكسابة لها دور في تصريف لكلّ أشكال الفشل التي تصيب الأفراد؟

4- وما هي الوسائل والطقوس المرافقة لعادة الكسابة ؟

2- أهداف البحث : ومن أهمها:

1 - جمع التراث الشعبي الخاص بالمجتمع المستغانمي قبل ان يمحى من الذاكرة قصد الحفاظ عليه.

2- الكشف عن الهوية الثقافية والانثربولوجية للمجتمع المستغانمي.

3- التعرف على التغير الاجتماعي الذي طرأ على هذا التراث.

4- عادة الكسابة عادة لم تحض بأي دراسة علمية جادة ولذا نهدف إلى جمع معلومات عن هذه العادة قصد معرفتها وتشجيع الباحثين للخوض في مثل هذه المواضيع.

5-لاحظنا في السنوات الأخيرة تأثير تكنولوجيا الاتصال والإعلام على التراث الشعبي الجزائري ومحاولة فرض قيم جديدة على الشباب والمتعلمين في محاولة لإبعادهم عن تراثهم وثقافتهم المحلية ولهذا نهدف للفت انتباههم لبعض عناصر تراثهم الاجتماعي التي قد تكون مجهولة تماما عند بعضهم.

3- منهجية البحث: ولعل المنهج الذي يتناسب ودراستنا يتمثل في:

أ-"**المنهج الإثنولوجي**" الذي يقوم على تحليل الظاهرة الموصوفة ودراستها، ثم استنتاج الأحكام التي تبين قيمتها.

ب- وبالإعتماد على **المنهج الوصفي:** الذي يتناسب وطبيعة دراستنا،" لأنه يعتمد على وصف الظواهر وصفا دقيقا من كل الزوايا ويسعى لجمع بيانات من أفراد المجتمع لمحاولة تحديد الحالة الراهنة للمجتمع في متغير واحد أو متغيرات وهو يقوم على حقائق مرتبطة".(اللحلح أحمد عبد الله، مصطفى محمود أبو بكر، 2002، 54).

4- أدوات البحث: يعتمد كل باحث على جملة من الأدوات التي تتلاءم ومنهج بحثه، تكون أكثر فعالية لاستنباط المعلومات وتحليل النتائج التي يتوصل إليها، وقد وجدنا أنفسنا نستخدم أكثر من أداة فرضها علينا منهج الدراسة الإثنولوجية من جهة وطبيعة الموضوع من جهة أخرى نذكر أهمها:

أ- الملاحظة بالمشاركة: وهي من أهم أدوات المنهج الوصفي والذي تعتمدها أيضا الدراسات الإثنولوجية والأنثروبولوجية والإجتماعية، إذ يعتمد هذا النوع من الملاحظة على إشتراك الباحث في حياة الأفراد المعنيون بالدراسة، حيث يقوم بملاحظتهم في وقت يكونون منشغلين بنشاطاتهم، فهي محدودة إذ ترتبط بزمان ومكان النشاط، وتعرف بأنها:"تلك الملاحظة التي يقوم بها

الباحث بمشاركة واعية منظمة، حسبما تسمح به الظروف في نشاطات الحياة الإجتماعية وفي اهتمامات الجماعات بهدف الحصول على بيانات تتعلق بالسلوك الإجتماعي وذلك عن طريق اتصال مباشر يجريه الباحث من خلال مواقف اجتماعية محددة". (عباد أحمد، 2006، 128).

ب- المقابلة: وهي أداة لا تقل أهمية عن الأولى، فهي" وسيلة حقلية ميدانية لإيضاح بعض النتائج التجريبية التي يكون معناها لازال مبهما وغامضا، ويلجأ إليها من أجل توضيح ما خفي من معنى" (قباري إسماعيل، ب.ت،156)، وقد اعتمدنا على المقابلة غير الموجهة التي اعتمدها "كارل روجرس" 1942، "لأنها تشجع المبحوث على الإجابة الحرة و التلقائية والعفوية حيث تظهر فيها الإستجابة طبيعية وحرة، لكونها تهدف إلى معرفة الشكل بطريقة موضوعية" (Blanchet ; A ;et Autres ;1985 ;09)

ج- التصوير الفوتوغرافي و بالفيديو: استعنا بالكاميرا التصويرية لالتقاط بعض الصور عن المكان وعن عملية القطف لزهرة الكسابة، وكذا عن الشاطئ وتوغل النساء به حتى وصولهن إلى "الجلتة"، كما قمنا بتصوير حي لكل ما يتعلق بالطقس منذ قدوم النساء إلى محيط ضريح سيدي المجدوب حتى انتهائهن منه .

د- التسجيل الصوتي: والهدف منه التقاط الحوارات التي دارت بيننا وبينا مريدات طقس الكسابة.

5- عينة البحث ومواصفاتها: وفقا لمتطلبات الدراسة ومتغيراتها وتماشيا مع أهدافها التي نسعى إلى تحقيقها، اعتمدنا في اختيارنا على **العينة المكانية** من مريدات طقس الكسابة يوم 21 مارس

6- أهم المفاهيم المستخدمة في البحث :

1- التراث الشعبي: كلمة تراث من الفعل وَرَثَ يَرِثُ مِيرَاثاً، أي انتقل إليه ما كان لأبويه من قبله فصار ميراثاً له، و"التراث كمصطلح حديث العهد نسبيًا في لسان العرب ...سواء بالإرتباط مع فعل ورث، فالتراث و الإرث والورث لهم نفس المعنى .غير أن التراث يحمل أيضا، في العربية، معنى الإرث" (فريديريك معتوق، 2006، 15). وهو ما ينتقل من عادات وتقاليد وعلوم وآداب وفنون ونحوها من جيل إلى جيل، نقول: "التراث الإنساني "التراث الأدبي، التراث الشعبي"، وهو يشمل كل الفنون والمأثورات الشعبية من شعر وغناء وموسيقى ومعتقدات شّعبية وقصص وحكايات وأمثال تجري على ألسنة العامة من الناس، وعادات الزواج والمناسبات المختلفة وما تتضمنه من طرق موروثة في الأداء والأشكال ومن ألوان الرقص والألعاب والمهارات. والحفاظ على التراث هو حفاظ على القومية، والهوية الوطنية واللغة من التلف والضياع. نعني بمصطلح" التراث الشعبي "الموروث الحضاري البقايا السلوكية القولية أو الشفهية التي انتقلت عبر التاريخ، من بيئة إلى بيئة، ومن مكان إلى مكان في ضمير الإنسان البقايا

الأسطورية أو الموروث المثيولوجي القديم. (فاروق خورشيد، 1991، 13، بتصرف)

2- العادات: جمعٌ لكلمة عادة، وهي من الفعل تعوّد يتعوّد تعويداً، ومعنى هذه الكلمة ومفهومها الدارج هو تلك الأشياء التي درج الناس على عملها أو القيام بها أو الاتصاف بها، وتكرَّرَ عملها حتى أصبحت شيئاً مألوفاً ومأنوساً، وهي نمطٌ من السلوك أو التصرُّف يُعتادُ حتى يُفعل تكراراً، "أي ما يعود اليه تكرارا ومرارا" (فوزية دياب ،1988، 273).

ولا يجد المرء غرابة في هذه الأشياء لرؤيته لها مرات متعددة في مجتمعه وفي البيئة التي يعيش فيها. لذلك فعندما نسأل أفراد جماعة ما وخاصة في الجماعات البدائية المنعزلة عن تيار الحضارة أو الجماعات الريفية النائية والمنعزلة عن المدن: لماذا يسلكون سلوكا تقليديا معينا ؟ فإنهم يجيبون بأن،" ذلك ما وجدنا عليه آباءنا" "أو لأن أجدادنا كانوا به متمسكين "بل أنهم كثيرًا ما يذهبون إلى أبعد من هذا فيفصحون عن أن مخالفة العادات تجلب الشؤم والنحس والضرر على المخالف من الجماعة .

3- الأساطير: جمع لكلمة أسطورة، والتي يمكن وصفها بأنها تفسير أو قصة رمزية تروي حادثة غريبة، خارقة للطبيعة وتتميز الأسطورة بتناقلها، وانتشارها على نطاق واسع فهي إذن قصة خيالية أو مختلقة، ترتبط بالظواهر والكوارث الطبيعية وتفسيرها. (محمد عاطف غيث، 2000، 296). وتعتبر الأساطير حكايات

مقدسة لشعب أو قبيلة بدائية وتراثا متوارثا ويطلق على هذه الأساطير أحلام اليقظة، كما أن هناك ثمة اتفاق حول عنصر القصص (كون الأسطورة حكاية لاعقلانية) يدور موضوعها حول قصة مجهولة لمؤلف مجهول أيضا، أو أنها مركب من القصص البعض منها حقائق دون أدنى ريب والأخر خيال والتي يعتبرها الناس لأسباب مختلفة مظاهر للمعنى الداخلي لحياة البشرية .

4- الطقوس: جمع لكلمة طقس، وقد شاع استخدام هذا المفهوم في كل من الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، تلاها بعده استعماله في التحليل النفسي. و"الطقس هو تعبير رمزي عن الأفكار والمشاعر بواسطة الفعل"، ويجد الباحث في قواميس اللغة وغيرها أن هذه الكلمة تبدو بشكلين، أحدهما بمعنى الجذر طسق، وهذا ما يوجد في معاجم اللغة القديمة، والآخر بمعنى طقس، وغالبًا ما نجده في القواميس والمعاجم اللغوية الحديثة.

أما الطَسْق: فهو عند بطرس البستاني في" محيط المحيط"، بالفتح، يلحنه البغاددة فيكسرون، وهو مكيال، أو ما يوضع من الخراج على الجربان، أو شبه ضريبة معلومة، وكأنه موّلد، أو معرّب.وتشير لفظة "طقس" إلى الكيفية التي يتمّ بها أداء الأنشطة المقدّسة وتنظيمها في إطار احتفالي، ويشار بها في الديانة المسيحية إلى "النظام الذي تتمّ به الشعائر والاحتفالات الدينية المقدّسة" (المعجم الوسيط، 1987، باب "ط ق س").

ويعود الأصل اللغوي للفظة "Rite" في اللاتينية إلى "Ritus" ويعنى مجموع "الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها جماعة ما خلال احتفالاتها"(Larousse, Ed 19).

ويعني الطقس من خلال كلّ هذه التعريفات مجموعة من "القواعد" التي تنتظم بها ممارسات الجماعة، إمّا خلال أداء شعائرها التي تعدّها مقدّسة أو من خلال تنظيم أنشطتها الاجتماعية والرمزيّة وضبطها وفق "شعائر" منتظمة في الزمان والمكان. وقد بيّن "قوفمان" أنّ الناس كائنات طقوسية بكلّ امتياز ولا يمكنهم العيش معا إلاّ بواسطة طقوس تنظم مبادلاتهم الرمزية المختلفة. فالمجتمع مسرح يومي تُؤدّى فيه الأدوار منتظمة وفق طقوس تفاعلية لا تستوي الحياة الجماعية بدونها، وإذ تنهض على ضروب من المجازات المسرحية (métaphores théâtrales) التي تؤدى وفقها التفاعلات في الحياة اليومية (Goffman, Erving, 1973)

وتكسب فرادة الطقس أنّه يتمّ وفق مميّزات يمكن تحديدها في ثلاثة: أولاها **التقعيد**: بحيث يخضع الطقس لقواعد منتظمة متعارف عليها لدى أفراد الجماعة، وثانيتها **التكرار**: حيث يعاد إنجاز الطقس في مناسبات تتتالى في أوقات مضبوطة من حياة الجماعة، وحسب "توزيعيّة" زمنية calendrier horaire، مضبوطة. وثالثتها **الشحنة الرمزيّة**: التي تتّخذها، ممّا يعطي الممارسات دفقها وفعاليتها الرمزيّة الخاصّة. فالمميّز للممارسات الطقوسية هو تكرارها من قبل ممارسيها خلال أزمنة مضبوطة،

لإحياء واقعة مضت أو احتفاء بحدث يعني للجماعة أو لأحد أفرادها رمزيّا الشيء الكثير.

5- المعتقد: يعرّف قاموس علم الاجتماع هذا المفهوم على انه:"حكم يتعلق بالواقع، يقبله الفرد باعتباره صحيحا. ويختلف المعتقد عن القيمة، فبينما نلاحظ أنّ المعتقد حكم صادق وأن القيمة تتصل بما يعتبره الفرد مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه، فإن المعتقد حكم صادق واقعي. ويعتمد المعتقد على الملاحظة الإمبريقية، والمنطق والتقليد، والإيمان. هكذا، نستطيع أن نتحدث عن المعتقدات العلمية وغير العلمية. وتكوّن المعتقدات البناء الأساسي لتصور الفرد للعالم (بناؤه المعرفي)، والإطار الذي يشكل إدراكاته. وهو حكم يتناول الواقع ويركز على الأيمان" مع تمكنها في اعماق النفس البشرية الموجودة في كل مكان سواء عند الريفيين والحضر وعند الجهال كما عند الذين بلغو مرتبة عالية من العلم والثقافة"(محمد الجوهري،1983، 41)

6- التعريف بطقس الكسابة:

أ- مفهوم الكسابة من الناحية اللغوية: كلمة "الكسابة" مشتقة من الفعل كسب، وجاء في (تاج العروس) أن كسبه يكسبه كسبا بالفتح، وكسبا بالكسر، وتكسب واكتسب: طلب الرزق. وأصله الجمع أو كسب: أصاب واكتسب تصرف.

وعرفه (لسان العرب) "الإبن منظور" كما يلي: الكَسْبُ طَلَبُ الرِّزْقِ، وأَصلُه الجمع كَسَبَ يَكْسِبُ كَسْباً وتَكَسَّبَ واكْتَسَب، قال

سيبويه كَسَبَ أَصابَ واكْتَسَب تَصَرَّف واجْتَهَد. وجاء في الحديث، أن أَطْيَبُ ما يأْكلُ الرجلُ من كسْبه ووَلَدُه من كَسْبِه، قال" ابن الأَثير" إنما جَعَلَ الوَلَد كَسْباً لأَن الوالدَ طَلَبه وسَعَى في تحصيله والكَسْبُ الطَّلَبُ والسَّعْيُ في طَلَبِ الرزق والمَعيشةِ. إذن فالكسب مرتبط بالسعي للحصول على رغبة ما تكون إما رزقا أو ولدا أو علما...إلخ. (ابن منظو، (1)، 716-717)

أما في (المعجم الوسيط)، فقد جاء معناه كما يلي: لأهله ـِ كَسْباً: طلب الرزق والمعيشة لهم والشيء: جمعه والمال كَسْباً، وكِسْباً: رَبِحَه. فهو كاسب. (ج) كَسَبَة. وهو كَسَّاب، وكَسُوب. والإثم: تحمَّله. وفي التنزيل العزيز: {ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً}. وفلاناً مالاً أو علماً أو غير ذلك: أناله (أَكْسَبَ) فلاناً مالاً أو علماً: أعانه على كسبه، أو جعله يكسبه) اكْتَسَبَ): تصرَّف واجتهد، إذن فالكسب لا يرتبط فقط بالرزق والولد فقط ولكن بالخطيئة أيضا.

كما يطلق على ما يتقاضاه الشخص لقاء عمل ونحوه من مال على سبيل الأجرة، أو الربح، أو الريع، أو الهبة ونحوها: كسب، ومنه ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضي الله عنها. {أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وولده من كسبه} (سنن الترمذي- كتاب الأحكام-) والمراد ما يأكله الرجل من عائد عمله أو عائد عمل ولده .

إذن، فالكسب في اللغة يطلق على السعي، وعلى ما يجنيه الشخص من سعيه من رزق ومال وعلم وولد.

وفي "قاموس لاروس" باللغة الفرنسية فإن فعل كسب يقابله إما acquérir **و**التي تعني الحصول على شيء، وإما Devenir Possesseur أو .Gagner, obtenir والذي يعني الحصول على شيء مرغوب فيه.

أما معنى acquire في قاموس المعاني. قاموس عربي انجليزي فقد جاء كما يلي:

Acquire (Type: verb-Domain: non-thematic): gain something by one's own ability, efforts or behaviour

أي أَجْلَبَ – كَسَبَ أو أوْجَدَهُ مَطْلُوبَهُ.

ونستنتج من الناحية اللغوية والدلالية أن الكلمة جاءت بالإجماع، بمعنى الكسب وإيجاد المطلوب، وعند مجتمع بحثنا بصيغة المبالغة أي الكسب غير المحدود، لمبتغى يبقى كامنا لدى الطالب، حيث يكون إما مالا أو ولدا أو رزقا...إلخ.

ب- المفهوم التاريخي لكلمة الكسابة: يعود أصل "الكسابة" إلى عقود طويلة، لم نتمكن من تحديد تاريخه بالضبط، غير أن جميع من تم سؤالهن، أجمعن أنها عادة قديمة، "الكسابة معروفة من عند الجدود" تقول إحدى المبحوثات. لكنها ارتبطت بالزواج، حيث درجت النساء اللاتي لم يسعف الحظ في زواج بناتهن أو إحدى أقاربهن إلى التجمع في مكان معين على بعد أمتار من ضريح الولي الصالح سيدي المجذوب في الـ21 مارس من كل سنة.

وتنسب "الكسابة" في الأصل إلى ثلاث روايات غير موحدة، فهناك روايات تقول إن "الجلتة" وتسمى في مناطق الوسط والشرق الجزائري "بالمرجة" والتي تعني لغة "المستنقع "–وهي المكان الذي يمارس فيه الطقس– هي من تعنيها تسمية "الكسابة"، وهناك من يقول إن "الكسابة " تعني الزهرة الصفراء التي يدور حولها الطقس، وهناك من يقول بأن العادة كلها أي منذ قطف الزهرة حتى العودة بها إلى البيت هي من تعني "الكسابة" .

ويرجع طقس "الكسابة" حسب المعتقد – وهي الرواية الشائعة– إلى زهرة صفراء اللون تنبت في محيط ضريح سيدي المجدوب، تقوم النساء الكبيرات في السن، إما الجدات أو الأمهات إلى قطفها بواسطة خاتم من ذهب يكون ملكا لمن يرغب في تزويجها، حيث تنزل هذه النسوة عند الفجر في سكون وتستر– السترة– أي السر والكتمان رغبة في قضاء الحاجة، وبعدا عن الإشاعة، واستحضار النية واجب عند قطفها بالرغبة في أن تتزوج صاحبة الخاتم حسب مبحوثاتنا، ثم تنزل النسوة إلى شاطئ سيدي المجدوب حيث بداية الشاطئ المحيطة بالصخور في شكل شبه دائري يطلق عليه أصحاب المكان "بالجلتة" وتقوم النسوة بالدخول والتوغل في الشاطئ حيث تبلل ثيابهن وصولا إلى المكان المحيط بالصخور على شكل مغارة، ولايهم إن كان البحر هائجا أم هادئا، تقوم حينها بإشعال الشموع بالزغاريد ورمي الحناء والسكر في المكان المخصص تبركا وتكملة للطقس حتى يتم القبول، وتخرج النسوة

بعدها من الشاطئ قبل المرور بالولي الصالح سيدي المجدوب، ثم تلف النبتة في القطن مع قطعة سكر وحبة تمر وقليل من الحناء وتحفظ في صندوق الحلي، أو في جهاز الفتاة للبركة إلى العام المقبل، حيث تعود النسوة في نفس اليوم أي 21 مارس، لتحمل كل واحدة معها الزهرة بعد أن تستخرجها من الصندوق، حيث تعيدها إلى المكان الذي قطفتها منه في السنة الماضية، ويتم قطف واحدة أخرى بنفس الطقوس، ولكن لفتاة أخرى هذه المرة، وهكذا تتكرر العملية كل سنة....

ومع مرور السنين، لم تعد هذه الظاهرة تمارس في الخفاء بعيدا عن الأنظار ومن قبل كبيرات السن أو الجدات تحديدا كما جرت عليه العادة في السابق، كما لم تعد تستقطب فئة الأميين وضعيفي الدخل فقط، بل تعدت إلى النخبة المتعلمة وحتى إلى فئة الميسوري الحال، إذ أصبح الكسب هدف الجميع من طالبيه، لا يفصل بين المستويات العلمية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية، غير أن الطقس أصبح يمارس بطريقة علنية من قبل الشابات والشباب ومن مختلف الأعمار، حيث راحت الفتيات هن من يقمن بتطبيق الطقس بدل النساء الكبيرات في السن، كما أنه لم يعد طقس قطفها مرتبطا بالزواج فقط، ولكن وجدنا في مبحوثاتنا من جاءت لقطفها بنية الحج عند الكبيرات في السن، أو الإنجاب لمن تزوجت من قبل، وقد وجدنا حتى من جاءت بنية الحصول على السكن أو العمل. كما فضلت مبحوثات أخريات قطفها من أجل

جلب الحظ، حيث قالت بعضهن: " يجب حملها في حقيبة اليد ليتبرك بها حاملها وتتيسر أموره"، وهكذا نجد أن الوضع تغير عند الممارسات لهذا الطقس الذي أصبح مطلبا لكل الذين يبحثون عن حل لمشكالهم من خلال المخزون التراثي للمجتمع ومن الذاكرة الجماعية له، كما صار له صدى واسع وسط الناس، إذ يشهر لها في الإعلام المحلي عن طريق الإذاعة المحلية لمستغانم، وتكتب عنها الجرائد حتى اتسع صيتها وأصبح يقصدها المؤمنون بها ليس من مستغانم فقط ولكن حتى من الولايات المجاورة أيضا، والشاهد على ذلك لوحات ترقيم السيارات للزائرين والزائرات التي شاهدناها في عين المكان.

وعند سؤالنا عن سبب وجود هذه العادة في مدينة مستغانم دون البلديات المجاورة لها فكانت الإجابة "إن الطقوس المرتبطة بهذا اليوم تخص "الجلتة"، أي المكان الذي يطبق فيه الطقس والذي تدور حوله الأسطورة أو المعتقد، وذلك يعني أن الطقس لا يكتمل دون هذا المكان بالذات دون غيره، حيث وجدنا أن هذه الأسطورة تدور حولها حكايتان:

1- تحكي الأسطورة الأولى "أن هناك امرأة عانسا لبست ثوب الزفاف وحين وصولها إلى ضريح الولي الصالح سيدي المجدوب، قامت بالصراخ والبكاء واتجهت صوب الشاطئ لتلقي بنفسها في المكان المسمى بـ"الجلتة " وغرقت هناك، ومنذ ذاك الحين ارتبطت

هذه الحكاية بطلب الزواج، ولا تتم هذه العادة من دون أن تشعل الشموع وترمى الحناء والحليب في البحر في ذلك المكان بالذات".
2- وتحكي الأسطورة الثانية وهي التي ذكرها المسرحي "ولد عبد الرحمن كاكي" في إحدى مسرحياته "القراب والصالحين"، عن عروس جيء بها إلى الولي الصالح سيدي المجدوب للزيارة وللتبرك قبل أن تذهب إلى بيت زوجها، ولأنها كانت ترفض الزواج، انسلت من الضريح لتقوم برمي نفسها في "الجلتة" وهو المكان الذي أصبح مزارا حاليا."

واستحدثت الزائرات لهذا المكان في السنوات الأخيرة عادات لم تكن من قبل، حيث راحت بعضهن ترمى في "الجلتة" اللحم النيئ وأشياء أخرى إلى جانب الحناء والسكر بعد إيقاد الشموع، والسبب في ذلك يعود حسب مبحوثاتنا إلى نذور الطالبين، فالمكان حسبهن مسكون "بجنية البحر"، ويقصدن بذلك روح الفتاة التي رمت بنفسها في ذلك المكان، وأن الجن يحب أكل اللحم النيئ، وأجابت الممارسات لهذا الطقس عن سؤالنا لماذا يرمى اللحم ولمن؟ "أنه عندما تتحقق الأمنيات تنفذ النذور وأن أسياد البحر هم من يستهلكون هذه النذور". ويقصد بأسياد البحر في هذا السياق هم الجن، كما تروي الأسطورة أيضا أنه عند عودة الصيادين ليلا من صيدهم، يلاحظون الشموع مشتعلة في ذلك المكان .

والملاحظ أن هناك تطابقا بين أسطورة موضوع بحثنا مع قصص شعبية وأساطير كثيرة في العالم العربي، ارتبطت بالمرأة التي تسكن البحر أو بجنية البحر هذه، إذ نجد في المغرب الأقصى أسطورة "لالة عيشة قنديشة" أو "عيشة قنديشة مولات المرجة" أي (سيدة المستنقعات)، حيث عمد الكثير ممن عشق البحث في شخصيتها وتاريخها الربط بينها وبين «عشتار» آلهة الحب القديمة المقدسة، التي تسكن العيون والأنهار والبحار والتي اعتقد أنها ملكة السماء. وأسطورة "أم الدويس" في الخليج العربي، وأسطورة "النداهة" في مصر وأسطورة "ذات الفم الممزق" في اليابان.

وما يثير الاستغراب هو عنصر الشبه الذي تتقاسمه هذه الأساطير في تراث الشعوب، من حيث نوع الحكاية التي تدور حول بطلة الأسطورة التي هي امرأة بالدرجة الأولى، وأنها تسكن البحر، وأنها كانت آدمية قبل أن تصبح جنية، ولعل تقارب بطلة أسطورتنا "الكسابة" بتلك المغربية " عيشة قنديشة" من حيث مكان تواجدها أي في المستنقع يجعلنا نتساءل عن خلفية هذا التطابق، هل هو محض الصدفة أم هو امتداد للأسطورة المغربية؟ يبقى فقط نوع الإختلاف في كون أن بطلة "الكسابة" مسالمة ولم يرو عنها أنها قاتلة كما في الأساطير السابقة الذكر، التي تتقاسم فيما بينها قواسم مشتركة مثل عنصر الإغواء الأنثوي وعنصر الرغبة في القتل والجنس وعنصر المكان الذي يكون عادة نائيا وخاليا.

ج- الهدف من هذا الطقس: ارتبطت ممارسة طقس "الكسابة" بشاطئ سيدي المجدوب، شرق مدينة مستغانم قديما، أملا في الحصول على زوج المستقبل، بينما أصبحت اليوم تمارس أملا في أشياء كثيرة إلى جانب الرغبة في الزواج، كالسكن والإنجاب والنجاح الدراسي وطلب العمل....إلخ.

د- الرمزية في طقس الكسابة:

إن الرمزية من منظور التحليل النفسي بمعناها الواسع "هي أسلوب من التصوير غير المباشر والمجازى لفكرة أو صراع أو رغبة لا واعية، بهذا المعنى يمكننا عد كل تكوين بديل رمزي"

(Americana 1966 ;161-162 Encyclopedia)

ووفقاً لهذا التعريف يجوز اعتبار أن المرأة الممارسة لطقس "الكسابة" يعد في حد ذاته إسقاط بعض التعابير الرمزية لرغبات ترتبط في ذهن الممارسة لهذا الطقس بذكريات كامنة في اللا وعى لديها، كما قد تكون نتاج حتمية ترابطية تجسد حدثاً يرتبط بالرغبات الكامنة عندها. فالرمز هنا رغم تجليه عنصراً أبكماً لا واعياً. لا يستطيع المرء صياغة تداعياته ويحيله إلى حقل المرمز "حقل الهوامات" بتعبير فرويد، أو "حقل النماذج الأثرية لـ اللا وعى الجماعي" بتعبير يونغ.

إذ يرى فرويد في الرمز تمثيلاً لمواد مكبوتة لا شعورية في العادة، فلعل الممارسة الطقوسية تمثل من هذا المنطلق أموراً مكبوتة يتم التعبير عنها في التماهى والتسامي من خلال اللجوء

إلى تطبيق كل الخطوات الخاصة بهذا الطقس عن طريق الحركات الوجدانية، التى ربما تشير إلى حالات نفسية فاعلة. يمكن إرجاعها إلى اللا وعى الجماعي، حسب "يونغ" الذي يعرف الرمز بوصفه "مصطلحاً أو اسماً أو صورةً يمكن أن تكون مألوفة في الحياة اليومية، وتتميز بمعنى ضمني إلى جانب معناها الواضح المباشر، وينطوي على أشياء مبهمة غير معروفة أو مخفية. فالمعنى الضمني يعنى أن للصورة أو الكلمة مظهراً لا واعياً يصعب تعريفه أو شرحه بدقة ... وحينما يحاول العقل استكشافه يقوده ذلك إلى أفكار خارج حدود العقل" (Jung,C.G.et al, 1978, 3-4). ويؤكد يونج أيضا أن هناك إدراكا واعياً ولا واعياً للواقع. فالتعامل مع ظاهرة حقيقية (أصوات، منظر الخ.) يمكننا من ترجمة الظاهرة من عالم الواقع إلى عالم العقل، وتتحول في العقل إلى أحداث نفسية، طبيعتها النهائية غير معروفة طالما أن النفس لا تدرك مادتها النفسانية. بالتالي فإن كل تجربة تحتوى على عدد غير محدد من العوامل غير المعروفة. .
(Jung,C.G ;et al ;1978 ;82-83)

هذا ويعد يونج النوع الأخير هذا مهماً للبناء العقلي، ويؤدي كبتها أو إهمالها إلى اختفاء طاقتها في اللا وعي، حيث تنشط وتزدهر وتتكثف بشدة لتجد تجلياً لها في الرغبات أو في الميول اللا واعية، التى قد تجد فرصة للتعبير عن نفسها أو الخمود. إن هذه الميول هي التى تشكل وجوداً دائماً وكامناً ومدمراً (الظل)

للعقل الواعي. ولعل الممارسة الطقوسية "للكسابة" تمثل شكلاً من أشكال إتاحة الفرصة لتفريغ تلك الميول، وهو ما اصطلح "يونغ" على تسميته "القنوات الانسيابية للطاقة energy canalisation". وفي هذا الصدد يرى "كالفن وآخرون" أن الرمز بالنسبة لـ يونج هو أكثر من مجرد إخفاء أو خداع للرمز، فالرموز هي تحولات لدوافع بدائية، إنها قنوات انسيابية لتفريغ الغرائز اللبيدية بقيم روحية وثقافية. فالرقص، مثلاً، ليس بديلاً لنشاط جنسي بل يعنى شيئاً أكثر من ذلك . (Calvin et al ;1973 ;115)

والملاحظ أن هذا الطقس أصبح لا محالة عادة لا يمكن الإستغناء عن ممارسته لدى المرأة المستغانمية، إذ تقول إحدى المبحوثات (سبغت فينا فات الحال)، بمعنى غرست فينا هذه العادة وفات الأوان، فأثناء محاولتنا الإجابة عن مدى استطاعة فهم هذا الطقس انطلاقا من غنى الظواهر المحيطة به، وتحاشيا الارتكان إلى الكليات المجردة أو السقوط في نسبية ثقافية، تماما كما فعل "غيرتز" (2006)، حين يقترح النظر إلى مفهوم الثقافة باعتباره "نمطا من المعاني المتجسدة في رموز تنوقلت تاريخيا، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس، وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها".(كليفورد غيرتز، 2006، 224-225) يُستشف من هذا التعريف أهمية ودور الرموز الخارجية كحامل للمعاني المتناقلة والمتوارثة، على غرار الرموز الأخرى

التي يوفرها علم الوراثة، حيث تندمج الشفرات في النظام العضوي الحي. ولما كانت هذه الأخيرة غير قادرة على إرشادنا في التعامل مع حالات ثقافية، يأتي دور الأنظمة الرمزية الخارجية، "فلكي نستطيع تأمين المعلومات الإضافية اللازمة لنا لتمكيننا من الفعل كنا مجبرين على الاعتماد أكثر فأكثر على المصادر الثقافية- ذخيرتنا التراكمية من الرموز ذات المعنى". (كليفورد غيرتز، 2006، 158). هكذا يرى "غيرتز" أننا نفكر ونفهم من خلال انسجام بين حالات النماذج الرمزية وعملياتها في مواجهة حالات العالم الواسع وعملياته؛ فإذا ما دخلنا في مراسيم معينة مثلا ولم نكن نعرف القواعد الشعائرية المتبعة فستفقد كل تلك النشاطات معناها بالنسبة لنا. وسنحاول هنا أن نربط كل عنصر من العناصر الممارسة في هذه العادة برمزيته،

أ- رموز طقس الكسابة:

يدخل طقس الكسابة بما يعرف "بالموسم" والذي يعتبر فضاء طقوسيا مركبا من موضوع يشكل محور الإحتفال الطقوسي وإطار إجتماعي محدد، ثم زمكاني، وأخيرا أنشطة جماعية ذات طابع طقوسي (....) فزمن الموسم يحيل إلى زمن أصلي، قدسي، لذلك يتم داخل الموسم فعل التحيين وهو ما يجعل الفضاء الطقوسي للموسم متمفصلا بشكل كبير عن البعد الميتي.(زاهي، 2005، 52) ومن رموزه ما يلي:

1- **الزمان:** يرجع توقيت ممارسة طقس الكسابة في الأصل إلى فجر وصباح أول يوم من أيام الربيع أي صباح كل 21 من مارس من كل سنة وتقول الكبيرات في السن أن ممارستها تحبذ قبل طلوع الشمس، غير أنه طرأت تعديلات في التوقيت إذ أصبحت الزائرات ينزلن إلى المكان المخصص مساء أول يوم من الربيع 21 مارس بين الظهر والعصر، غير أننا وجدنا ممارسته طول اليوم أي في الصباح والمساء أي إلى العصر، غير أن عدد القادمين في الظهيرة كان أكثر من عددهم في الصباح، والأهم في ذلك، أنه أصبح تقليدا سنويا يقام في نفس اليوم من كل سنة.

2- **المكان:** شاطئ سيدي المجدوب، ويقع شرق مدينة مستغانم، وهو مرتبط بالولي الصالح سيدي المجدوب، المطل على البحر، يعتقد المستغانميون أنه حامي البحر والبر، حسب تعبير المبحوثين، ويعد هذا الضريح من الأماكن المفضلة التي تربط بطقس الزواج، ويأتي بعد الولي الصالح سيدي بلقاسم ومقره غرب مدينة مستغانم، من حيث تخصيصهما من قبل العامة من الناس ليكونا مزارا للعرسان قبل الدخول، وعلى اعتبار أن مستغانم هي بلد الأولياء بامتياز، فإن الأحاديث التي تتداول عن هذا الولي بالذات، تدور جلها حول قدرته على الإتيان بالكرامات، حيًا أو ميتًا، إلى جانب أمور أخرى، على إعتبار أن الخوارق جزء طبيعي من حياة هؤلا "الأولياء" مما يشعر الجماهير بالعجز أمامهم واللجوء إليهم دائما، وهذا التنوع في أنواع الكرامات يتيح

للأولياء فرصة يستطيعون من خلالها تفسير أي شيء وبأي شيء.

3- المرأة : يقتصر تمثيل هذا الطقس في الأصل على المرأة الكبيرة في السن دون غيرها، وغالبا ما تكون الجدة، إذ ما هو متعارف عليه أن الصغيرات في السن لا يحق لهن الخروج رفقتهن، على اعتبار أن تنفيذ الطقس كان يقام فجرا إلى صباح كل يوم 21 مارس، أي قبل طلوع الشمس، وسرا،مما يعيق خروج البنت في هذا التوقيت بالذات، لتقوم الجدة مقام المعنية أو المعنيات لتنفيذ الطقس، عن طريق حمل خاتمها أو خواتمهن.

والملاحظ أن هناك تغييرات حدثت على هذا الطقس، فبعد أن كان مستقرا على فئة واحدة و هي النساء الكبيرات في السن، أصبحت الفتيات من مختلف الأعمار هي من تقوم بكل تفاصيله، بل وقد وجدنا أيضا كل الفئات العمرية من الجنس الآخر تشترك فيه، من أطفال ومراهقين وشباب وحتى الرجال، بعضهم جاء ليرافق قريباته ومنهم من جاء للفرجة، كما لاحظنا إشراك الأطفال في هذا الطقس حيث أنهم مقابل ثمن معين تدفعه المرأة التي قد تعجز عن الدخول إلى "الجلتة"،أو لمن لا تريد الدخول في الماء و تبليل ثيابها، تنيب عنها أحد الأطفال من الذكور إلى القيام بالطقس بدلا عنها من أجل رمي الحناء والسكر والقيام بإشعال الشموع، كما وجدنا من حضر المكان رغبة في الكسب من خلال عرض خدماته كبيع الشموع والحناء وما إلى ذلك من المقتنيات التي

تحتاجها المرأة في هذا الطقس، وهناك فئة أخرى جاءت لتحيي المكان بالطبول والتزمير من فرق عيساوة التي تزخر بها مدينة مستغانم لتعم الفرجة والفرحة معا.

4- الدعاء: لا يتم طقس الكسابة دون تبييت النية والدعاء، ويدور عادة حسب مبتغى كل زائر، ويتنوع حسب العمر، تقول إحدى المبحوثات"نطلب ربي يفتح عليا الزواج، السكن، والحانوت اللي راني باغيتها، نطلب ربي والكسابة تعطيني... أنا راني مجربتها من بكري"، وتقول أخرى"أنا جارتي طلبتها واعطاتها سكنة وحانوت"

وتقول أخرى"أختي دارتها وتزوجت لعام لي فات، وأنا جيت نديرها هذا العام". وتصرح أخرى وهي تقسم "والله أنا طلبتها واعطاتلي سكنى وصراولي حوايج ملاح (...) وهذا العام جبت جارتي وجيت" .

والملاحظ أن كل من قمنا باستجوابهن يربطن الدعاء وتحقيق المبتغيات بالكسابة، أي أنهن يعتقدن حق الإعتقاد أنها هي من تحقق المطالب والدعوات ولا يقمن بذكر أن من يجيب الدعاء إلا الله إلا نادرا، وهناك من أقسمت بأنها هي من تحقق الرغبات، وتقصد الكسابة. وتصر أغلبهن على استحضار النية"لازم تصفي نيتك"، "ربي هو اللي يمد بصح حضري نيتك في الكسابة تعطيك بلا حساب". ومن الواضح أن طقس "الكسابة" من الطقوس التي لا تشكل نماذج لما يعتقد الناس فحسب، بل هي من النماذج

لتحصيل الإيمان أثناء تمثيله؛ إنها تولد قناعة تطابق المفاهيم الدينية للواقع، حيث تقوم الأنشطة الرمزية "بصهر العالم المعيش بالعالم المتخيل". (كليفورد غيرتز، 2006، 256). في هذا السياق يتطابق تساؤلنا مع تساءل "طلال أسد" حول مدى الإمكانية الوظيفية للطقوس في تكريس الاعتقاد الديني داخل وضع درامي حيث يبلغ الناس مستوى إيمانيا كما يتصورونه. (Talal Asad,1993,49). وهو ما كرسته ممارسات هذا الطقس.

5- خاتم الذهب: عبارة عن حلقة صماء أو مرصعة بالجواهر، وتدل رمزية الخاتم في كثير من الأديان إلى رمز روحي وديني. ولخاتم الزواج قدسية خاصة، فهو رمز لارتباط رجل وامرأة برباط شراكة مدى الحياة، ووجوده في إصبع اليد اليسرى تحديدا إشارة الى الإرتباط العاطفي، "لأن هذا الإصبع متصل بوريد القلب مباشرة"، كما تقول بعض المعتقدات. وتتجه الغالبية العظمى من الفتيات إلى أهمية قطف الزهرة الصفراء بالخاتم الذي برمز إلى الإرتباط. تقول إحدى المبحوثات" لازم تنحيها بخاتمك تاع الذهب ولا ما تصدقلكش" وتعني إلزامية قطف نبتة الكسابة بخاتم الذهب يكون ملكا للمرأة التي تقوم بعملية القطف، وإلا لن يتحقق المطلوب.

6- التمر: هو أحد الثمار الشهيرة بقيمتها الغذائية العالية، وهى فاكهة صيفية تنتشر فى الوطن العربى، فهو ليس نوعا من الأطعمة فقط لدى الجزائريين بل له مكانة ودور هام في حياتهم

اليومية، إذ يعتبر أول طعامٍ يدخل جوف الطفل بعد حليب الأم في العقيقة، أول طعام يفطر عليه الصائم وخير سحور له، ويأخذ التمر رمزيته عند العروس التي يتم استقبالها به يوم قدومها إلى بيت زوجها مع الحليب، رمزا للطيبة والحلاوة ولعل ذلك ما يجعله حاضرا في طقس "الكسابة".

7- السكر: هو مادةٌ حلوةٌ تستخرجُ غالباً من عصير القصب أو البنجر، وقَصَبُه يُعرف بقصب السُّكَّر، وهو نوعٌ من العنب، أَبيضُ صادقُ الحلاوة ينال السكر سواء كان قطعا صغيرة أو على شكل بودرة أهمية بالغة في كل المناسبات الإجتماعية في الجزائر،إذ يعتبر في الخطوبة رمزا للمحبة والإخلاص الذي يكنهما الخطيب لخطيبته، كبديل عن إكليل الورد في الثقافة الغربية، وفي الأستضافات أو الزيارات العائلية المناسبتية كالرجوع من الحج أو الختان أو الشفاء ....، يصاحب كل ضيف معه قالبا أو أكثر من السكر(علبة المربعات الصغيرة تعرف بالقالب لكونها تستمد من قالب السكر الذي كان يعرف قديما والذي لا زالت بعض المناطق خاصة تلك القريبة من المغرب تحتفظ بجلبه ووضعه في المناسبات كالحنة أو الزواج)، كما تخلط حناء العروسة يوضع قليل من السكر مع الحليب في طبق كرمز للخير والصفاء وحلاوة الحياة الزوجية. كما أن العروسة عندما تصل إلى بيت الزوجية تقذف مكسرات من قطع السكر وتستقبل بالحليب والتمر فهذه العناصر مجتمعة تعبر في أغلبها على التفاؤل بالفرح والزواج

على وجه الخصوص.وربما هذا ما يفسر استخدامها في هذا الطقس بالذات. كما أنه لا يرمز للفرح فقط فكما سبق الذكر ولكن نجده حاضرا حتى في طقوس العزاء فهو يرمز للصبر من خلاله بعبر عن التقرب من اهل المتوفي ومواساتهم. ولعل التفاؤل بالسكر عند المرأة أثناء ممارستها لهذا الطقس ينبئ عن طلب الأيام الحلوة والصبر على حدوثها.

8-الحناء: "الحنة حنينة كيما يقولو"تقول إحدى المبحوثات، فالحناء شجرة مباركة ليست كباقي الأشجار وهي ذات صلة وثيقة بالأفراح والمناسبات، وهي مقترنة بالفأل الحسن، وتستخدم في الطب الشعبي للعلاج من بعض الأمراض الجلدية ومن الصداع وأمراض أخرى، كما تستخدم في مجال التجميل إذ تخضب بها الأيدي والأرجل والشعر، كما تستخدم في الأعياد الدينية والمناسبات السعيدة.

ويعتقد أن لها مفعولا سحريا، حيث يجب أن تحاط حنة العريس أو العروس بحماية خاصة من الأعداء، الذين لو تمكنوا من الحصول على معجون الحناء ولو كان جزءا صغيرا جدا، فإنه بإمكانهم سحر العروسين وإيذائهما، فهي الفأل الحسن ببلوغ المراد عند المرأة الممارسة "للكسابة" وهو يوم قراءة الفاتحة والمسمى "بالحنة "الذي ينتهي بوضع الحناء على يد التي قرأت فاتحتها إعلانا بزواجها.

9- رمزية الماء: الماء سر الوجود، الماء معجزة، الماء حركة... ليس هناك عنصر من الوجود قد اقترن بالرموز والمعاني مثلما اقترن بالماء، أغلب معاني الماء الرمزية حاضرة في طقس الكسابة، كون الماء قوة تطهيرية مثل النار تماما. وحين يُطْلَق لفظ الماء هنا فالمراد به الماء الطبيعي النازل من السماء، أو النابع من الأرض، عَذْبًا كان أو مالحًا أو معدنيًا، باردًا أو مثلوجًا، سائلاً أو جَمْداً أو ساخنًا، كَدِرًا أوصافيًا.

ويتناول "إيلياد ثيمات" في الفصل الخامس من كتابه المعنون بـ"الرمزية والتاريخ"، العماد والطوفان ورمزيات المياه، حيث يرى أن رمزية الماء هي "الأوسع والأشد تعقيدًا" إذ "ترمز المياه إلى مجموعة القوى الكامنة، وإلى جملة الإمكانات الكونية. إنها الينبوع والأصل." وهي "تسبق وجود كلِّ شكل، وتدعم كلَّ خلق". و"تتضمن رمزية الماء الدلالة على الموت وعلى الانبعاث على حدٍّ سواء" (ميرسيا إيلياد،ب.ت،197). والانحلال بالماء متبوع بـ"حياة جديدة"، والغوص فيه "يعادل الاستعادة المؤقتة لحالة مبهمة، غير متميِّزة المعالم، متبوعة بخلق جديد، وبحياة جديدة أو بلسان جديد". والمياه تدمِّر الأشكال وتلغيها، و"تغسل الخطايا"؛ و"قدرها أن تسبق الخلق وأن تقضي عليه". (ميرسيا إيلياد،ب.ت، 198). ويرى" ترتوليانوس" أن الماء كان، قبل سواه، "موطن الروح الإلهي، الموطن المختار والأثير من دون سائر العناصر... لقد أوكل إلى الماء، قبل غيره، أن يأتي بمخلوقات حية..." (ميرسيا

إيلياد،ب.ت،200). والنزول في الماء ومحاربة الغول البحري يؤلِّفان "اختبارًا تنسيبيًّا" يتم عند الانتماء إلى عقيدة ومذهب، وتقرِّره أيضًا ديانات أخرى" .وهكذا ارتبط الماء في كل الثقافات والحضارات العريقة برمزية التطهير من الذنوب، وإعلان عن ولادة جديدة أحسن وأنبل من سابقتها.

فطقس "الكسابة" الذي يعتمد على عنصر الخيال، نجده يحمل مجموع الرموز، ليترجم الحدث عبر صور مكثفة مليئة بالحركة من خلال عالم متميز بالمساحة المائية الرامزة "البحر الأزرق" و"الأرض المحاصرة بالماء" أي (الجلتة) في هذا الطقس، اذ أن حضور الصورة المائية التي تدور حولها أسطورة طقس الكسابة تشكل مرآة تعكس الحالة النفسية للمرأة الممارسة لها، حيث تأثير الفضاء الطبيعي على الفضاء الاجتماعي..

والملاحظ أن هذا الفضاء أي الماء المالح وبالأخص ماء البحر الذي يرتبط أيضا في المجتمع الجزائري بطقوس أخرى أهم، نراها تلتقي مع رموز هذا الطقس وهي الشفرة التي تحل عقدة الزواج عند من تأخر زواجها والمتمثلة في فك "المربوط" والذي يعرف عند العامة ب" التثقاف أو التثقات" أي إبطال السحر أو ما يسمى بـ"حل الرباط "، وتتم إما بالاستحمام بمياه السبع موجات، أو عن طريق الغطس كلية في ماء اليحر، حتى يتطهر الشخص وتزول عنه ما يحمله من "تعطيل" أو سحر، ولعل القيام بالدخول وسط الأمواج للوصول إلى "الجلتة" **و**التي تعتبر من شروط إتمام

"مراسيم الكسابة" على أتم وجه، لا نراه إلا تفسيرا لذلك، حتى تكون الحاجة "مقضية" كما تقول المبحوثات.

ب- الممارسة الطقوسية للكسابة سلوك تعبيري رمزي: التعبيرية الرمزية في اللغة الشائعة، عملية ترجمة جوهر معين بجوهر آخر، يكون طابعه قابلاً للملاحظة. وما يمكننا استنتاجه هنا هو تعريف التعبير من منظور علم العادات والأخلاق، إذ تشير "موسوعة علم النفس" إلى أن النشاطات التعبيرية إيماءات، وطقوس، وأوضاع جسمية تسمى بالحركات التفريغية التى، وفق "رولان دوران"، "تمارس وظيفة الإشارة في إطار النشاطات الاجتماعية لجنس معين، وقد تُنظم هذه السلوكيات في أنظمة حقيقية تحمل دلالات متميزة، ويمكن بالتالي تحليلها رموزاً للاتصال ... من ثم يمكن عد السلوكيات التعبيرية وقائع اتصال غير كلامي، ويحلل الدور الذى تقوم به في مختلف أشكال تفاعل جماعة ما" (رولان دوران وفرنسوا يارد، 1997، 451-453).وما نستنتجه أن هذا الطقس لا يمارس إلا وسط الجماعة مما يحدد دور التواصل والتفاعل الجماعي.

وتحمل الممارسة التعبيرية لطقس "الكسابة" في طياتها أنماطاً مختلفة من الرمزية، كما يجوز عدها رموز اتصال غير ناطقة، فهناك قطف الزهرة الصفراء، والخاتم، والنزول إلى الشاطئ، والدخول في ماء البحر، والوصول إلى الجلتة، وإشعال

الشموع، والزغاريد، ورمي الحناء والسكر ،ثم العودة إلى الشاطئ والخروج من الماء.

وما يهمنا هنا تحديداً التعبير الذى يتجلى عبر الحركات والسلوكات التى تتخذ من الجسد مسرحاً لها، وذلك من خلال ممارسة قطف النبتة والنزول إلى "الجلتة" التي تشبه المغارة، مع العلم أن مكان النزول إليها ليس بالأمر السهل حيث الصخور المنتشرة بكثرة في محيطها كثيرا ما تسقط الفتيات في الماء، فتبلل ثيابهن ومنهن من تجرح. ويقصد بالتعبير الجسدي "مجموعة تقنيات الجسد التى تكون بشكل عام جماعية وتستند إلى فكرة النزول إلى الماء والوصول إلى المبتغى حتى تكتمل الأمنية. فالممارسة التعبيرية الحركية الرمزية والإحساس بكل ما تحويه الأجواء الطقوسية المادية المدعومة بالاعتقاد في هذه الممارسة وفاعليتها ويمكن عدها علائق نفس تحيل العوائق إلى وسائط تحرر، وإطلاق مخيلة إلى حدود لانهائية. فممارسة طقس الكسابة لها أشكالها التعبيرية المختلفة حيث نجد نماذج للتماهي والتوحد مع شخصية بطلة الأسطورة التي رمت بنفسها في البحر وتقمص دورها ... أي على حد تعبيركل من "جان لابلانش وبونتاليس"، "التماهي هو عملية نفسية يمثل بواسطتها مظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويتحول كلياً تبعاً لنموذجه" (جان لابلانش وبونتاليس،1997). كما يرتبط أيضا بمصطلح "التطهير" الذي يستعمل في أغلب لغات العالم بلفظه اليوناني (كاتارسيس)، والذي

يترجم أحيانا إلى مفاهيم تحمل معنى التطهير والتنقية أو التنظيف. والكلمة اليونانية Katharsis بالأساس من مفردات الطب وتعني التنقية والتطهير والتفريغ على المستوى الجسدي والعاطفي.

ج- الجسد في طقس الكسابة: يحضر الجسد الطقوسي داخل فضاء الموسم، بوصفه لحظة تحيينية للحظة قدسية ماضية، ولكن هذه اللحظة التحيينية ليست فعلا تكراريا مجانيا أو لحظة تذكيرية فقط، ولكنها نقطة متممة لسيرورة زمنية قدسية، إنها عودة مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى، لأجل ذلك يتخذ التحيين شكلا محاكاتيا، وتتخذ المحاكاة طابعا اختلافيا. فالجسد الطقوسي جسد رمزي وتتضح رمزيته أكثر حينما نتبين أن فعل المحاكاة الممارس من طرف الجسد، إضافة إلى كونه فعل تحييني، هو أيضا فعل حكيي، فهو جسد حاكي أو سارد، وطريقة حكيه مبنية على المحاكاة، إنه يحكي عبر وفي ومن خلا ل المحاكاة عن المسافة بين لحظة الأصل القدسية ولحظة التحيين التي يعيشها. (زاهي، 2005، 53)

ويذكر نور الدين زاهي 2005 مقولة "إيفان المايدا" (Ivan Almeida): بأن" الجسد هو درجة الصفرفي السيميوتيكا، وبفعل هذا التكثيف والتحويل والترميزيضعنا الجسد الطقوسي أمام وداخل زمان متجانس لكن متعايشة مكوناته، وينتزعنا من طمأنينة العقلنة ليرمي بنا في صلب ضياع المعني والتفسير الأحادي" (زاهي، 2005، 54). فقيام الزائرات بهذا الطقس يحيلنا إلى ما لدور

التقمص أو التماهي ببطلة طقس الكسابة، من أجل تحقيق الحلم والوصول إلى المبتغى.

خاتمة:

ما يمكن استنباطه من خلال نتائج هذه الدراسة وان كانت بسيطة، أن "عادة الكسابة" لا تخلو من كونها معتقدا ذو أهمية حيوية في الواقع المعاش لدى ممارساتها، فهي تلك القوة المتسلطة التي لازالت تجرّ الأفراد بمختلف أجناسهم وطبقاتهم سواء الثقافية أو الإجتماعية خلفها، وتحفز استعدادهم لتصديق أي شيء يحكي أو يحدث عنها حتى وإن كان غير منطقي وغير عقلاني، مما صار أمرا عمليا، يتم على أساسه تطبيق كلي للخرافة،وفي جو لا يطبعه السر والكتمان بل في العلن، مهما بلغ المجتمع فيه من تقدم علمي أو تكنولوجي، إذ تواجد المتعلم وغير المتعلم، والممارس للواجبات الدينية وغير الممارس لها، والمحافظ على الأصالة والمواكب التقدم، حيث اتفق الجميع حول التفكير في التأثير الخفي لطقس الكسابة في حياتهم اليومية، وتوحد الكل فيما يتعلق الأمر بالمشاريع الشخصية، المطامح،الزواج، الرزق، الأولاد، السكن وغير ذلك، فهي بذلك تخدم أغراضا اجتماعية محددة يتقيد بها الأفراد كالالتزام، ممّا يضفي بالنسبة إليهم وعيا لاعقلانيا اتجاه بعض ما يمكن تسميته بالإختلالات القائمة بين ما هو موجود وبين ما هو مرجو، وبين ما يمكن نعته بالعقبات والعوارض التي يصادفها الأفراد في واقعهم المعاش.

والملاحظ أن تواجد المرأة الأمية وحتى المتعلمة في هذا المكان يكون في أغلب الأحيان للسبب السابق ذكره، وقد تربطه بأسباب أخرى كعدم الإنجاب أو العمل...إلخ، ولعل ذلك يفسر أكثر ما للمرأة المستغانمية من تأثر وتأثير في علاقة تفاعلية عند محاولتها لفهم العالم المحيط بها كفضاء تحكمه قوى مافوق طبيعية، كالعين والجن والسحر، والتي ترجع فيه الأسباب الحقيقية لظاهرة ما مغيبة وغير معترف بها, مما يترجم الخلفية النفسية القوية التي تتحكم في تأويل المرأة للظواهر الطبيعية والاجتماعية, والدليل على ذلك هو لجوء المرأة المتعلمة إلى هذه التفسيرات والتأويلات المافوق طبيعية تماما كما تفعل غير المتعلمة، ولعل الإجابة عن ذلك من الناحية النفسية ترجح أن حالات اليأس عند هؤلاء، تضعف الأنا المثقفة وتترك المجال حرا أمام التفسيرات اللاعقلانية التي تكون غالبا كامنة في اللاوعي، بل لأنها توارث كامن من أمها التي أشبعتها من التبريرات اللامنطقية كحل أسهل أمام العجز عن حل مشاكلها بشكل منطقي وعقلاني.

إذن فاللجوء إلى طقس "الكسابة" يعد البديل أو التعويض الحقيقي للفشل، يتم بعد أن تفشل المرأة في تفسير الوضع الذي تعيشه تفسيرا واقعيا أو في حالة عدم قبوله عن طريق إنكاره رغم واقعية التفسير الذي توصل إليه. فهو هروب من واقع لا تستطيع تغييره بطرق واقعية فتلجأ إلى تغييره بطرق غير واقعية.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن البحث في هذا الموضوع لا زال بكرا ولم ينل حظه بعد من التحليل العلمي الجاد، و هذا العمل ما هو إلا دعوة للاهتمام و للفت الإنتباه إلى عادات و ظواهر إجتماعية سائدة ولكنها غير معروفة عند الكثير من الباحثين بمختلف تخصصاتهم.

المراجع:

أ- القواميس:

1. ابن منظور، ب.ت: لسان العرب (1 /716) دار صادر، بيروت، لبنان.

2. سنن الترمذي – كتاب الأحكام – باب ما جاء أن الوالد يأخذ من مال ولده. سنن أبي داود ، كتاب البيوع، باب في الرجل يأكل من مال ولده . سنن النسائي، كتاب البيوع، باب الحث على الكسب. سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الحث على المكاسب .

3. المعجم الوسيط،1987: الجزء الأول، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 2، باب ("ط ق س").

4. البستاني بطرس،2011: محيط المحيط، مكتبة لبنان، باب (ط س ق).

5. محمد عاطف غيث،2000: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية.

ب- الكتب:

6-إيلياد ميرسيا: صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، وزارة الثقافة في دمشق. سلسلة "دراسات فكرية."، الرقم 36.

7-الجوهري محمد،1983: الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية،ج1،دار الثقافة والنشر، القاهرة.

8-اللحلح أحمد عبد الله، مصطفى محمود أبو بكر،2002: البحث العلمي، الدار الجامعية، الأسكندرية.

9-خورشيد فاروق ،1991 : الجذور الشعبية للمسرح العربي، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991 .

10- دوران رولان ويارد فرنسوا، 1997: موسوعة علم النفس، المجلد الأول، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

11- زاهي، نور الدين،2005: المقدس الإسلامي، الدار البيضاء- المغرب، دار توبقال للنشر،ط1

12- عباد أحمد،2006: مدخل لمنهجية البحث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

13- فوزية دياب ،1988: العادات والتقاليد الاجتماعية، دار النهضة العربية: بيروت.

14- قباري إسماعيل، ب.ت: مناهج البحث في علم الإجتماع، منشأة المعارف، الإسكندرية.

15- لابلانش، جان وبونتاليس، ج.ب،1997: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ط 3، ترجمة مصطفي حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

16- معتوق فريدريك، 2006: مدخل إلى سوسيولوجيا التراث، بيروت ، دار الحداثة، ط 1 .

المراجع الأجنبية:

1- Larousse, Dictionnaire de la langue française, Ed 19

2- Blanchet ; Aain ;et Autres ;1985 : L'entretien dans les Sciences sociales.Bordas.Paris

3- Calvin S.Hall, Vernon, J. and Nord, Y. 1973: A primer of Jungian Psychology, New York: New American Library.

4- Goffman, Erving, 1973: La Mise en scène de la vie quotidienne, *t.* 1 ; La Présentation de soi, éd Minuit, coll. « Le sens Commun »,

5- Jung C.G., M-L von Franz, L. Joseph Henderson, Jolande Jacobi and Aniela Jaffé (eds.) 1978: Man and his Symbols, 17th Ed., U.S.A.: Dell Publishing Co. Inc.

6- Talal Asad, 1993: Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore/London, The John Hopkins University Press.
http://www.almaany.com/home.php?language=arabic&lang_name=English&word=acquire

دور ثقافة المواطنة في تفعيل التنمية الشاملة
قراءة نقدية للحالة الجزائرية

قريد سمير

أستاذ مساعد بقسم الإعلام والاتصال

كلية العلوم الاجتماعية

جامعة عبد الحميد ابن باديس ، مستغانم

تمهيـد:

أدّت التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عالمنا المعاصر إلى بروز مفاهيم جديدة حول الدور الذي يمكن أن يلعبه الأفراد في عملية التنمية الشاملة، وقد أخذ هذا الدور بعدا استراتيجيا بارتكازه على الإنسان كرأسمال بشري يجب تثمينه وفسح المجال أمامه للمشاركة الحقيقية في دفع عجلة النمو.

لكن المتأمل في الحالة الجزائرية يلاحظ أنها متخلفة إلى حد كبير بسبب هيمنة القيم التقليدية القائمة على النظرة الاقتصادية المغيبة للفرد الجزائري (المواطن) في معادلة التنمية،وعدم منحه الفرصة ليعبر عن طاقاته وإبداعاته مما ولد لديه شعور بالانتكاسية والانهزامية وعدم مجابهة الواقع.

ومن ثمة سنحاول في هذه المداخلة تسليط الضوء على دور ثقافة المواطنة في تفعيل التنمية الشاملة بالجزائر، من خلال التطرق إلى بعض المفاهيم مثل: ثقافة المواطنة، والتنمية، ثم التعرض إلى سوسيولوجيا الفعل التنموي بالجزائر، ثم التطرق إلى

تكريس ثقافة المواطنة لتفعيل الفعل التنموي بالجزائر وأخيرا خاتمة.

أولا: تحديد المفاهيم :

ينطوي أي بحث أو دراسة سوسيولوجية على مجموعة مفاهيم ومصطلحات علمية، تتطلب من الباحث تحديدها تحديدا دقيقا حتى يسهل فهم دلالتها العلمية – اللغوية والاصطلاحية، ومن ثمة فإنه من المهم قبل الخوض في معالجة هذا الموضوع تحديد المفاهيم الأساسية التي يتضمنها هذا الأخير، وهذا لتوضيحها في إطار العمل الراهن كما يلي:

1- التنمية:

التنمية لغة من النمو، أي ارتفاع الشيء من موضعه إلى موضع آخر، وفي المال بمعنى زاد وكثر. (1)

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد عرفت عدة تعريفات "فمن الناحية التاريخية بدأ الاهتمام بالتنمية الاقتصادية من خلال التركيز على الجانب الاقتصادي إلى حد اعتباره العنصر الوحيد لعملية التنمية، وهذا من خلال فكرة مؤداها أن كل التغيرات التي تظهر على المجتمع يمكن إلى إرجاعها إلى العوامل الاقتصادية، وهي بهذا المعنى كانت تعني إلى عهد قريب "التحديث الاقتصادي وإذا ذكرت الجوانب الأخرى الاجتماعية والثقافية فإنما توضع بصورة صريحة أو ضمنية كنتائج للتقدم الاقتصادي".(2)

وبالتالي فإن هذه النظرة "الاقتصادوية économiste" تجاهلت العوامل الاجتماعية والثقافية في عملية التنمية، رغم أهميتها في المحافظة على مقومات المجتمع.

ولقد جاء تعريف هيئة الأمم المتحدة للتنمية في عام 1956 بأنها "العمليات التي يمكن بها توحيد جهود المواطنين والحكومة لتحسين الأحوال الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية في المجتمعات المحلية، ولمساعدتها على الاندماج في حياة الأمة، والمساهمة في تقدمها بأقصى قدر مستطاع".[3]

وبعبارة أخرى فإن التنمية المحلية تتحقق من خلال مشاركة كافة الفاعلين الاجتماعيين للتسيير الحلول للمشاكل الاجتماعية والثقافية، والاقتصادية على المستوى المحلي.

وفي نفس الصدد تشير "منال طلعت محمود" بأن التنمية "كمفهوم شامل يضم في طياتها المستوى المحلي، والإقليمي، والقومي... ويعني التدخل المقصود من جانب المجتمع وأجهزته، وهي في ذلك لا تهتم بجانب واحد فقط كالجانب الاقتصادي والاجتماعي، والسياسي، وإنما تشمل كل جوانب الحياة، وعلى اختلاف صورها وأشكالها، فتحدث فيها تغييرات كمية وكيفية عميقة وشاملة".[4]

وبتعبير آخر فإن هذا التعريف ركز على مفهوم التنمية في إطارها الشامل، والذي يعمل على إحداث التغير الاجتماعي،

والثقافي، والاقتصادي، الذي طرأ على الإنسان والمجتمع وكافة جوانب الحياة.

وعلى كل يمكن القول أن التنمية هي شكل من أشكال التغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي يمس جوانب الحياة برمتها، بهدف انتشال المجتمع من حافة الركود والتخلف إلى التقدم الاجتماعي والثقافي والاقتصادي.

2- ثقافة المواطنة:

تعتبر ثقافة المواطنة من المفاهيم الحديثة التي ظهرت في البلدان المتقدمة السابقة للنهج الديمقراطي، والاعتراف بحقوق الإنسان، وتثمين دوره كرأسمال بشري وفسح المجال أمامه للتعبير عن ذاته، كما تتحقق عبر تفعيل مؤسسات المجتمع المدني التي يقع على عاتقها تحفيز الإرادات الحرة لدى المواطنين كمسؤولين فاعلين للمشاركة في كافة مناشط الحياة <<ومن هنا تأتي أهمية الثقافة الديمقراطية الفاعلة التي تعطي المجتمع نورا وثقافة، وتحشد الكتل الاجتماعية للمشاركة في العملية الديمقراطية بوعي، والوقوف ضد الانتهاكات والالتفافات على المواطنة المتساوية وحقوق الإنسان، وتدفع بعملية التغيير الاجتماعي إلى الأمام>>[5].

وفي سياق آخر هناك من يعرف ثقافة المواطنة انطلاقا من مفهوم الثقافة المواتية لبناء الديمقراطية وبناء المواطنة، وان هذا المفهوم يعني:

أولا- أن الديمقراطية هي ذلك التمثل الخلاق للتنوع والتباين وهي الإدارة السياسية المتوازنة للاختلاف وللتعددية الثقافية التي يفرضها المجتمع المدني.

ثانيا- أن العمليات الثقافية التي ننتجها أفكارا أو مواقف أو سلوكيات هي التي تشكل ديناميات الديمقراطية، فما يحرر قيم الحياة الديمقراطية ليست دعاوي الدولة أو دعاوي الأحزاب وشعاراتها في الحرية والمساواة والعدالة ونحوها... وإنما الذي يحرر تلك القيم هو ثقافة تعترف بالتنوع والاختلاف وتحتضن بهذا الاعتراف عبر تحيزاتها الاجتماعية النمطية المتقاطعة عند نقطة تجعل المشكلة الفردية مشكلة جماعية والمصلحة الخاصة مصلحة عامة وذلك ما يجعل كل إشكال الاعتراف الخلاق بالاختلاف خطوطا في نسيج الشبكة العامة لما يسمى بالثقافة المدنية أو ثقافة المواطنة[6].

هذا، ولكي تتحقق ثقافة المواطنة بين ثنايا جماعة بشرية تقتضي تحقق البعد الإنساني والاجتماعي الأصيل والأصلي السابق للبعد السياسي، كون البعد الأول يمثل البعد الأولي للخلق. خلق المجتمعات[7]. ومعنى هذا أن ثقافة المواطنة سابقة على السياسة والتي تؤصل الجانب الإنساني والاجتماعي للأفراد، ولكي تتحقق ثقافة المواطنة في ارض الواقع لابد من تحقق قيم هذه الثقافة في سلوكيات وممارسات وذهنيات الأفراد، كالتسامح والاعتراف بالتعدد والتنوع، والمشاركة و نبذ العنف واحترام الآخر.

وفي السياق ذاته يعتقد باقر سلمان النجار انه من الصعب الحديث عن مجتمع للمواطنة بعيد عن الفضاءات الثقافية والسياسية والاجتماعية السائدة. بمعنى آخر أن ما تفكر فيه الجماعة وتمارسه على الواقع إن هو إلا انعكاس للثقافة السائدة وتجلياتها على الواقع[8].

وفي نفس الصدد يؤكد عزمي بشارة أهمية تجسيد قيم ثقافة المواطنة ودورها في القضاء على النعرات الطائفية وتوحيد أفراد المجتمع حول مبدأ العيش المشترك،والاعتراف بالآخر، وإدارة الخلافات سلميا،في إطار مجتمع ديمقراطي قوامه المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم أو جنسيتهم أو ثقافتهم، فيقول<< ليس الاختلاف بالرأي تشرذما أو فرقة، ولا التعددية انشقاقا، بل هي من عناصر غنى الأمة الديمقراطية، فالأمة الديمقراطية ليس مولودا عضويا، بل نتاج تفاعل التعددية والاختلاف في إطار سياسي واحد ذي سيادة وجهها الأخر هو المواطنة>>[9].

هذا، ويترافق مفهوم المواطنة في الدراسات الاجتماعية والسياسية المعاصرة مع مفهومين آخرين هما مفهوم "المجتمع المدني" ومفهوم الدولة – الأمة " أو " الدولة – الوطن " أي (nation – state) وبالفعل فقد تبلور مفهوم المواطنة تاريخيا في إطار " الدولة – الوطن" في القرن العشرين وتتطور في جدلية دائمة مع المجتمع المدني فيها [10].

والمواطنة وفق هذا المنظور لا تبنى إلا في بيئة سياسية ديمقراطية – قانونية، تتجاوز كل أشكال الاستفراد بالسلطة والقرار أو الاستهتار بقدرات المواطنين وإمكاناتهم العقلية والعملية (..) ويكون دور الدولة ومؤسساتها في هذا الإطار هو إيجاد المناخ القانوني والاجتماعي، وبناء الأطر والمؤسسات (المدنية) القادرة على احتضان جميع التعبيرات، لكي تشارك في صياغة مفهوم الثقافة الوطنية وإثراء مضامينها بقيم المجتمع والعصر [(11)].

إذا يمكن القول من خلال ما سبق، أن ثقافة المواطنة هي انتماء يتعمق لدى الفرد حينما يكون فعالا في مجتمعه، مشاركا في الحياة الاجتماعية والسياسية بصورة ايجابية فعالة، إن المواطنة ليست بالنسبة إلى المكان، بل هي تاريخ مشترك، معتقدات مشتركة سواء كانت سياسية أو دينية أو اقتصادية...الخ، حياة مشتركة، قيم مشتركة، تبادل للخيرات والمنافع (...) هي مشاركة في اتخاذ القرار في ظل دولة واحدة وتحت أي نظام عادل للحكم وخاصة إذا كان هذا النظام ديمقراطيا[(12)].

ثانيا: سوسيولوجية الفعل التنموي بالجزائر :

مادامت التنمية هي قبل كل شيء قيم ومفهوم مجتمع ورؤية من دونها يستحيل تحقيق الرفاهية الاجتماعية، إذا لا يمكن للفكرة القائلة أن الاختيار التنموي لا يخضع إلا لاعتبارات اقتصادية كما جرى تطبيقه خلال عدة عقود من القرن الماضي، إذ يتضح أكثر فأكثر أن انعكاسات هذا الاختيار وكذا جوانبه

الثقافية لا تقل أهمية عن غيرها من الجوانب الاقتصادية، ومن ثم يتعين علينا أن نعرف ما هي القيم الثقافية التي أنتجتها السياسة التنموية في الجزائر؟ حيث اقتصرت هذه القيم في الأساس على الترشيد الاقتصادي فقط.[13].

نستهل حديثنا في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل إلى التأكيد على أن فشل التجربة التنموية الجزائرية لأنها اعتمدت على اقتصاد الريع القائم على استنزاف الموارد الطبيعية، بما فيها النفط، دون الأخذ بعين الاعتبار لأهمية الإنسان (المواطن) باعتباره رأسمال بشري فاعل في تحريك عملية التنمية، ودفع عجلة النمو.

إن المجتمع الجزائري تميّز عبر مختلف المراحل التاريخية التي مرّ بها أثناء فترة التفكك- وهي مرحلة الاحتلال الكولونيالي- ثم مرحلة البناء بداية بالاستقلال إلى يومنا هذا بواقع يتأرجح بين القيم والمبادئ، وبانفصام بين التصرفات والممارسات وكذا الشعارات والإنجازات[14].

ولهذا سنحاول تحديد مختلف التصنيفات التي ورد عليها الفعل التنموي عبر تلك المراحل كالآتـي:

أ. **المشاركة الرمزيـة:**

بالنسبة لمرحلة الاحتلال الكولونيالي اتخذت المشاركة أشكالا ودرجات مختلفة شكليا، فقد أوجدت السلطات الاستعمارية

أبنية سياسية وإدارية لتمارس تسييرا مزدوجًا يضم أقلية أوروبية وفئة من المجتمع الجزائري وهي الفئة العميلة لفرنسا[15].

اعتبرت فرنسا بلد حقوق الإنسان أغلبية الجزائريين رعايا لا مواطنين، وكان هناك تمييز واضح على مستوى العمل، إذ لم يكن من حق الجزائريين الوصول إلى عدد من المناصب أو الوظائف أو المهن، وحتى في حال حصولهم عليها، فان أجورهم لم تكن مساوية مطلقا لأجور المواطنين الفرنسيين[16].

كل هذه الأمور نتج منها تمايز طبقي داخل البناء الاجتماعي، بحيث يحتل الجزائريون أسفل سلم التراتب الاجتماعي، الأمر الذي اثر فيهم اقتصاديا، فاحتلوا قاعدة السلم المهني[17].

ب.المشاركة الشعبية خلال مرحلة المخططات التنموية الشاملة:

نتج عن قيام المستوطنين الأوروبيين بإخلاء المؤسسات الصناعية والزراعية وتخريبها، إلحاق ضرر كبير بالاقتصاد الذي أصبح شبه مشلول، مما استدعى فلاحي المزارع القدماء وعمّال الورشات الصناعية إلى ملء الفراغ وذلك بتسييرهم لهذه الممتلكات[18].

فتوّجت المرحلة بتجربة التسيير الذاتي للمزارع والمشاغل والمؤسسات من طرف الفلاحين والعمّال،واتخذت صور المشاركة هنا صبغة شعبية، وكان يبدو وجود قناعة عند السلطات الجزائرية أن التسيير الجماعي(بما فيها المشاركة للشعب) هو الطريق

الأفضل لإحداث التنمية والتغلب على التخلف،وكان واضحا أن أساس المشاركة الأول هو أن يصبح الفرد الجزائري عضوا في جماعة سياسية(حزب جبهة التحرير الوطني)أو عضوا في جماعة اقتصادية:تعاونية،تعاضدية[19].

جـ . المشاركة الهامشية في مرحلة الإصلاحات:

لقد رجّحت المشاركة في هذه المرحلة لصالح كفّة المسيرين البيروقراطيين على حساب الفئات الأخرى من العمّال والموظّفين، فدخلت بذلك المشاركة في أزمة بسبب اصطدامها مع المصالح الشخصية للفاعلين الاجتماعيين، وأصبحت علاقات العمل داخل مؤسسة المجتمع تحكمها علاقات لا معيارية كالعلاقات الشخصية والقرابية والزبونية التي ابتعدت كل البعد عن العمل وفق المحدّد الأساسي والشرعي وهو القانون، وكذلك بسبب غياب الصدى الاجتماعي لسلوك الفرد ومجهوده وهو ما عبّر عنه "مالك بن نبي" بغياب الباعث المعلل، الذي يعطي لعمل الفرد في المجتمع محتوى اجتماعيا، وبالتالي يساهم ذلك في توسيع الفجوة بين الدولة والمجتمع، مما يكرّس باستمرار ويوسع بشكل فظيع الشعور باليأس والإحباط[20].

لقد بدأ دور الجماهير الشعبية يتراجع، وبدأت الدعوات لإعادة هيكلة الاتحادات الثقافية والمهنية لضمان ولائها ودورها في التنمية الحقيقية، "وهكذا وجد أفراد المجتمع الجزائري أنفسهم ودون سابق إنذار، عرضة للوصاية (تحت غطاء المشاركة)

ومصادرة قناعاتهم الأولية في مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر "[21].

ثالثا:دور ثقافة المواطنة في تفعيل الفعل التنموي بالجزائر:

ظهر جليا من خلال ما سبق أن النموذج التنموي الجزائري فشل لأنه أهمل الجانب الاجتماعي الثقافي من خلال تغييب مفهوم المواطنة التي تقوم على المشاركة الحقيقية للفرد (المواطن) في عملية التنمية انطلاقا من كون الفرد فاعلا له كامل الحقوق، يقوم بواجباته بصفة ديمقراطية من خلال شعوره بالانتماء إلى الوطن الواحد.

فعندما يكون الإنسان مهمشا ومضطهدا لا ينتظر منه أن يكون له دور فعال في التنمية الفعلية، إذ لابد من أن يكون الإنسان مشاركا ومنتجا. ولن يكون ذلك دون إتاحة الفرص لانطلاق قدراته وتأهيله النوعي الجيد لاكتساب المعرفة والمهارة المتطورة. ولابد في كل الأحيان أن يتوافر لديه الحد الأدنى من حقوق المواطنة متواكبة مع واجباتها، الأمر الذي يرسخ الشعور بالانتماء والإخلاص والحماسة والعمل الدؤوب والحرص على المال العام والمصلحة العامة[22].

لقد أكدت التطورات الأخيرة، أن الإنسان الجزائري وصل فعلا إلى المستوى الحرج مع المجتمع والسلطة، فهذه الأخيرة تراجعت وابتعدت عن واقع المجتمع، لا تعبر عنه ولا تقيم معه أي صلة من صلات التمثيل الشرعي. فجل الرؤساء الذين تناوبوا عن

الحكم عقب وفاة الرئيس هواري بومدين، لم تفرزهم ثقافتهم السياسية ولا دورهم في المجتمع والدولة. كل ما في الأمر أنهم عينوا وفق منطق دوائر النفوذ في السلطة، وترك للشعب أمر تزكيتهم كحكام عليه. وقد أفضى تكرار ظاهرة عدم الاكتراث بإرادة الشعب كسلطة حقيقية لممارسة الحكم والتخلي عنه، أن طفت في الأعوام الأخيرة مسالة المواطن والدولة، وصارت تعالج كإشكالية خاصة في الصحف الفرنسية. ومنطوق الإشكالية يطرح على النحو التالي: إلى أي مدى يستمر الإنسان الجزائري في أن يعتبر نفسه مواطنا في ظل غياب دولة تكثف معنى الجمهورية (أي الجمهور الواعي لحقوقه السياسية والمدنية ولواجباته حيال الدولة عندما تسرف بالتزاماتها بعيدا عن إرادة الشعب). وعلى هذا النحو، بدأ الالتفات إلى جهة الدولة لمعرفة مدى شرعيتها ودرجة الإنسان الجزائري في سلم المواطنة (la citoyenneté). فالمواطنة شعور متزايد بوجود الدولة كمعادل سياسي وقانوني للمجتمع والأمة[23].

من خلال ما سبق، يمكن القول في واقعنا الجزائري أننا بحاجة لتأسيس- بكلمات إبراهيم عبد الله غلوم- جديد لمفهوم المواطنة يتجاوز بالكامل المرحلة السابقة بكل منعطفاتها وكبواتها. تأسيس جديد يقوم على الانتماء الوطني متجاوزا في ذلك كل الانتماءات العائلية والمذهبية والقبلية. تأسيس يقوم الكفاءة ودرجة القدرة على العطاء. مواطنة مؤكدة لانتماء الفرد للأرض والوطن

والمجتمع والنظام ومعززة لحق الفرد في المشاركة في الشأن العام وليست مغيبة له. أي بمعنى آخر تفعيل وصيانة حقوق المواطنة الثلاث:

1- الحقوق السياسية في المشاركة في الشأن العام وحقه في الترشيح والانتخاب وفي تولي المناصب العامة.

2- الحقوق المدنية للفرد والمتمثلة في حقه في التعبير والتمثيل والانتقال والسفر وحقه في الحصول على المعلومة الصحيحة دون تقييد أو منع وحقه في أن يعامل بالتساوي مع الآخرين وفق القانون دون النظر إلى مرجعياته الاثنية والاجتماعية المختلفة.

3- الحقوق الاجتماعية والمتمثلة في حق المواطن في التمتع بمستوى معيشي لائق وحقه في العمل الشريف واللائق وفي تمتعه بالتساوي في جميع الخدمات التي تقدمها الدولة.كما يعني هذا حقه في الانخراط في تجمعات أهلية مدينية. ومن المهم القول أن تفعيل ذلك قد يتطلب قدرا غير عادي من العمل الطوعي الفردي والجماعي من قبل الأفراد والجماعات ومؤسسات المجتمع المدني كما هو الحال من قبل الدولة[24].

الخاتمــة:

كانت هذه المداخلة محاولة للتعرف على أثر الأزمة القيمية على التنمية الشاملة من خلال قراءة نقدية للحالة الجزائرية، وقد تبين من خلالها أن أهم أسباب فشل المشروع التنموي في الجزائر، إنما يرجع إلى تغييب الإنسان (المواطن) الأمر الذي انجر عنه

عدة انعكاسات سلبية في منظومة القيم لديه، مما جعله يعيش حالة من الاستلاب والإحباط والشعور بالانهزامية والاتكالية وعدم المجابهة وانعكس ذلك في سلوكه الاجتماعي وحياته اليومية.

لذا، فالمنطق التنموي الجديد الذي يؤطر التنمية الشاملة في الجزائر يؤكد على ضرورة تربية الإنسان الجزائري على قيم المواطنة والمشاركة، كما يفرض أيضا توحد أفراد المجتمع حول قيم ثقافية تجسد روح المبادرة والابتكار والإبداع، لأن هذه الأخيرة – في تقديرنا – هي الضامن، الأمثل لتنمية بشرية مستدامة وحقيقية.

ولذلك نعتقد أنه آن الأوان للخروج من الأزمة القيمية السائدة في التعامل مع المواطن إلى دولة المواطنة والمساواة التامة وتكريس مبدأ حقوق الإنسان، وعلى هذا النحو، يجب نشر الأهداف الأساسية لثقافة المواطنة، والتي نجملها فيما يلي:

-تكريس مبدأ المواطن (الإنسان)، لتشكيل مناعة وطنية تسهم في تماسك المجتمع في الأزمات الحادة، وتلافي تفجير ما أمكن من الأزمات القابلة للتفجير.

- إعادة الثقة في الدولة ذات السيادة، الفعلية لا الشكلية.

- قبول الطرف الثاني والاختلاف معه، واحترام الرأي والرأي الآخر بالتضامن والإرادة، والحياة المشتركة، والإيمان بالأرضية الوطنية.

-نشر قيم الثقافة الإنسانية الراقية، وتشجيع التفاعل الثقافي بعيدا عن أهداف السياسة ومصالحها.

-بناء الدولة الحديثة على أسس سليمة تصون القوانين وتفرض العدالة الاجتماعية، وتطبق المساواة الفعلية بين الحقوق والواجبات.

الهوامش:

- محمد منير حجاب: **الإعلام والتنمية الشاملة**. مصر، دار الفجر للنشر والتوزيع، 1998، ص 33.

1- أنظر في هذا الصدد:

- محمد منير حجاب: مرجع سابق، ص ص 33 – 34.
- محمد عابد الجابري ومحمد محمود الإمام: **التنمية البشرية في الوطن العربي، الأبعاد اللثقافية والمجتمعية** سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (2)، نيويورك، طبع برنامج الأمم المتحدة الإغاثي، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكو)، الأمم المتحدة، 1995، ص21.

2- محمد شفيق: **التنمية والمتغيرات الاقتصادية، قراءات في علم الاجتماع الاقتصادي** مصر، المكتب الجامعي الحديث، 1997، ص13.

3- منال طلعت محمود: **التنمية والمجتمع، مدخل نظري لدراسة المجتمعات المحلية**. مصر، المكتب الجامعي الحديث، 2001، ص13.

4- سمير عبد الرحمان الشميري: المواطنة المتساوية (اليمن نموذجا). في: علي خليفة الكواري(محرر) ،[وآخرون]، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، ط2 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004 ، ص 251.

5- إبراهيم عبد الله غلوم، "بناء الديمقراطية/ بناء الثقافة المدنية"، **مجلة البحرين الثقافية**، السنة 9، العدد 31 جانفي 2002،ص113-114.

6- أنظر: هند عروب، ثقافة المواطنة في بلاد الرعية ،المجتمع المغربي نموذجا، في: حافظ عبد الرحيم [وآخرون]، **السيادة والسلطة الآفاق الوطنية والحدود العالمية**،سلسلة كتب المستقبل العربي،52 بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية، ،2006ص 178.

7- باقر سلمان النجار،<<الفئات والجماعات: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي،>> **المستقبل العربي**، السنة 31، العدد 352 جويلية 2008 ، ص 34.

8- عزمي بشارة، **أن تكون عربيا في أيامنا**، ط2،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010 ، ص 51.

9- فاديا كيوان:**النوع الاجتماعي والمواطنة ودور المنظمات غير الحكومية في بلدان الإسكوا المتأثرة بالنزاعات: دراسة حالة لبنان**، سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية: 28، نيويورك، الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب أسيا، 2001 ، ص 3.

10- محمد محفوظ:**الحرية والإصلاح في العالم العربي**، بيروت،الدار العربية للعلوم،2005 ، ص 116- 117.

11- أنظر: مصطفى النشار: **الحرية والديمقراطية والمواطنة، قراءة في فلسفة أرسطو السياسية**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية،2008 ،ص30.

12- علي سموك:إشكالية إنتاج المعرفة في المجتمع الجزائري ومحددات الفجوة الاستراتيجية في التنمية البشرية،من اجل مقاربة سوسيو اقتصادية،**مجلة دفاتر المخبر**، الصادرة عن جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد 02، سبتمبر 2006،ص161.

13- غضبان خمسة:**فعل المشاركة في التخطيط لمشاريع تنمية المجتمع المحلي الحضري وإشكالية السلطة**،(رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم اجتماع التنمية بالمشاركة، قسم علم الاجتماع، جامعة باجي مختار عنابة)، إشراف : لحرش موسى، (2005-2006)، ص 97.

14- المرجع نفسه، ص 98.

15- بوبكر بوخريسة، << الدولة الجزائرية الحديثة:بين القوة والشرعية وسيرورة البناء الديمقراطي.>>، **إضافات،المجلة العربية لعلم الاجتماع** ، العدد 12 (خريف 2010) ، ص ص141-142.

16- بومقورة نعيم: << الحركة النقابية في الجزائر وسياستها المطلبية.>>، **إضافات،المجلة العربية لعلم الاجتماع** ، العدد الأول (شتاء 2008) ، ص 26.

17- غضبان خمسة، مرجع سابق، ص 98.

18- أنظر:ساقور عبد الله: **محاضرات في التنمية بالمشاركة**. منشورات جامعة باجي مختار عنابة- الجزائر، 2008/2007، ص 154.

19- غضبان خمسة، مرجع سابق، ص 99.

20- بوبكر بوخريسة: مرجع سابق، ص 146.

21- أسامة عبد الرحمان،<< الإنسان العربي والتنمية: حقوق الإنسان ركيزة محورية لأي انطلاقة تنموية،>> **مجلة المستقبل العربي**، الصادرة ببيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية، السنة 12، العدد 131(كانون الثاني/يناير 1990) ، ص 4.

22- ثنيو نور الدين،<< الدولة الجزائرية... المشروع العصي،>> **مجلة المستقبل العربي**، الصادرة ببيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية،السنة 21، العدد 242(نيسان/ابريل 1999)، ص 23 .

23- إبراهيم عبد الله غلوم: مرجع سابق،ص126 .

الزواج وأساليب الإختيار في المجتمع الجزائري

أ. حيرش بغداد ليلى أمال
أستاذة بقسم علم الاجتماع ، كلية العلوم الإجتماعية
جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم

مقدمة :

"إنّ الزّواج هو أساس تكوين الأسرة، وهو نظام من أهمّ النّظم الاجتماعيّة وأخطرها شانا في حياة الأفراد والمجتمعات، ويذهب آرسطو إلى أنّ الأسرة هي أوّل اجتماع تدعو إليه الطّبيعة، وإذا من الضروريّ أن يجتمع كائنان لا غنى لأحدهما عن الآخر، أي اجتماع الجنسين للتناسل، وليس في هذا شيء من التحكّم ففي الإنسان كما في الحيوانات الأخرى والنّباتات نزعة طبيعيّة وهي أن يخلف بعده موجودا على صورته، فالإجتماع الأول والطّبيعي في كلّ الأزمنة هو العائلة"(1)

– والزّواج هو العلاقة المشروعة بين الرّجل والمرأة، ويتمّ دائما وفق أوضاع يقرّها المجتمع، وفي حدود يرسمها ويعيّنها، ويفرض على الأفراد الالتزام بها ومن يخرج عنها يكون هدفا للعقاب الذي ينصّ عليه العرف والقانون.

– واختيار الزّوج والزّوجة له أهميّة كبرى في تكوين الأسرة، وتماسكها في المستقبل وتتدخّل عوامل كثيرة لتكوين الاختيار: كالطّبقة الاجتماعيّة، التّعليم، الدّيانة، السّمات الشخصيّة والنفسيّة، وغيرها من العوامل.

– ونظام الزّواج كغيره من الأنظمة الاجتماعية الأخرى يعرف تغيّرات وتطوّرات مستمرّة، نتيجة التحوّلات الاجتماعية والسّياسية والاقتصادية التي عاشتها وتعيشها معظم المجتمعات، والمجتمع الجزائري عرف هو الآخر تغيرات على مستوى النّسق العائلي بفعل موجة التحوّلات، خاصّة تلك النّاتجة عن اكتساب السّيادة الوطنية.

– وسنتطرّق من خلال هذا الباب إلى إبراز أهمّ المواطن والنّقاط التّي أحدثتها هذه التحوّلات على هذا النظام الاجتماعي الهامّ.

1- تـعريـف الـزواج :

الزواج لغويا مشتق من الفعل زوج يزوج أي إقترن الرجل بالمرأة وإجتمع بها وقد شاع هذا المفهوم كدلالة،"على إقتران الرجل بالمرأة على سبيل الدوام والإستمرار وإلى عملية الإزدواج والإرتباط والإستمتاع و التناسل "[(2)]

"الزواج عامة هو عبارة عن الرابطة الشرعية بين الجنسين ولا تتم هذه الرابطة إلا في الحدود التي يرسمها المجتمع ووفقا للمصطلحات التي يقرها ."[(3)]

2- أشـكـال الـزواج :

بحكم أن الزواج يختلف من عصر لأخر ومن مجتمع لأخر، فلا غرابة أن يختلف في أشكاله إذ نجد:

أ-وحـدانية الـزواج :(monogamie)

من خلاله يتزوج الرجل بإمرة واحدة، والمرأة تتزوج برجل واحد,و تعتبر وحدانية الزواج من الأشكال المفضلة في الكثير من المجتمعات، إلا أن هذا لا يعني أن الزواج لا بد وأن يحدث مرة واحدة طوال العمر فقط، بل يمكن السماح بالزواج مرة أخرى، في حالة الطلاق أو وفاة أحد الزوجين.

ب- تعـدد الـزواج : (polygamie)

هو شكل من أشكال الزواج الذي تباح فيه علاقة زواج بين أكثر من رجل وامرأة، وينقسم إلى قسمين هما:

تـعـدد الـزوجـات:

"والذي بمقتضاه يجوز لرجل الزواج بعدد من النساء، وقد أخذت به طائفة غير يسيرة من الشعوب الإفريقية مثل قبائل: داهرمي، حيث كان الرجل يعاشر من 5 إلى 60 سيدة. وانتشر هذا النظام بصفة خاصة بالمقاطعات الزراعية لحاجة الرجل إلى عدد من النساء، يساعدنه في عمله وينجبن له أولادا كثيرين".[4]

- **تـعـدد الأزواج :**

"وهوا النظام الذي بموجبه يشترك جمع من الرجال لمعاشرة زوجة واحدة، وكان هذا النظام شائعا بين الإخوة، إلا أنه قليل الانتشار، ويوجد في قبيلة التودا بأقصى جنوب الهند وقبيلة ماكيزار ببولينيزيا، ويعود ذلك إلى قلة عدد النساء على عدد الرجال"[5]

1/. آثار العوامل الاقتصاديّة والاجتماعية في تركيب العائلة الجزائريّة:

- أوّل تغيير يمكن ملاحظته هو ذلك التحوّل المستمّر للعائلة الجزائرية، من عائلة ممتدّة تقليدية، إلى عائلة نوويّة عصرية إلى حدّ ما، وذلك استجابة للضّرورة التي ما فتئ الواقع المعيش يفرضها يوما بعد يوم، إلى جانب " تطوّر الظروف الماديّة والتكنولوجية المعقدّة، التّي لا تتلاءم مع طبيعة الأسرة النوويّة".(6)

- فنسبة النمّو الحضري في المجتمع الجزائري بمقارنته إلى أيّام الاستعمار، هو الآن على نسبة عالية، والجدول الآتي يوضّح هذه النّسب حسب بعض السّنوات:(7)

نسبة النموّ الحضري في الجزائر	
السّنوات	النّسب (%)
1886	08
1906	10
1926	13
1936	16
1956	21
1977	41

- كثيرا ما أقرن المختصّون الاجتماعيون، والمهتمّون بالبحث الاجتماعي، سرعة التحضّر بتحسّن مستوى الخدمات على اختلاف أنواعها، وسهولة تسخيرها للمواطنين، ذلك أنّ الظّروف المعيشيّة في الوسط الحضري أكثر ملاءمة ومصالح المواطنين: كالخدمات الإستشفائية والتربويّة، والإداريّة...

-ولأنّ النّمو الاقتصادي في السّبعينات كان متطوّرا، فأخذت الدّولة تشجّع الأفراد على النّسل، لكن وبعد التدهور التدريجي للأوضاع الاقتصادية وضرورة خروج بعض النساء إلى مواقع العمل الوظيفي، جاءت الضرورة لتحديد النّسل، وإنجاب عدد قليل من الأطفال، وحسب الدّراسات السوسيولوجية فإنّها تنسب هذا الانخفاض في حجم العائلة الجزائرية إلى"[8]

التغيّر الإرادي واللاإرادي أحيانا أخرى للعائلة الجزائريّة، من الممتدّة إلى النوويّة فبحكم امتلاك الجّد والأب في العائلة الممتدّة لمختلف المكتسبات الماديّة والمساحات الأرضية، فكانوا يمانعون انفراد الأبناء، بل كانوا يشجّعون على البقاء والعيش في كنف العائلة الكبيرة حتّى بعد زواج الأبناء ويوفرون لهم العمل داخل الحقول، حتّى يضمنوا بقائهم معهم، فالأسباب الاقتصادية وملكيّة الأراضي، كانت بمثابة القيد الذّي يربط الأفراد، ويضمن اجتماع موحّد، ممّا يجعل هذه الأسرة أكثر تلاؤم والتحام. أمّا الأسر النوويّة فقد استقلّت عن أقاربها في مضمار السّكن المعيشي (لعدّة اعتبارات سيتم التطرّق إليها بشيء من التفصيل لاحقا)، وحسب هذه البحوث السوسيولوجيّة، فإن نسبة الأسر النوويّة ترتفع، كلّما قلّت أزمة السّكن في المجتمع الجزائري.

قلّة نسبة تعدّد الزوجات في المجتمع الجزائري، وشيوع النّظام الأحادي للزّواج لعب دورا لا يستهان به في التقليل من حجم العائلة، وتغيير تركيبها السوسيولوجي.

رغبة الأسرة الجزائرية في تطبيق طرق تحديد وتنظيم النّسل، رغبة منها في تحديد عدد أطفالها، وذلك للظروف الاقتصادية والاجتماعية، وأيضا نتيجة للوعي الإجتماعي والثقافي الذّي عرفته المرأة الجزائرية"[9]، والذّي ترافق بتدرّج المرأة في مراحل التّعليم، وولوجها عالم الوظيفة.

مميّزات الأسرة الممتدّة والنوويّة :

– هناك عدّة أمور وفوارق تتداخل فيما بينها، لتشكّل في الأخير مميّزات وخصائص، تميّز كلّ أسرة عن أخرى :

1– الأسرة الممتدّة :

– فهذه العائلة تضمّ في عددها أفراد كثر، ففضلا عن وجود الزوجين هناك أطفال يتعدّى في أغلب الأحيان عددهم من 08 إلى 12، والأقارب الذّين يعيشون مع العائلة الأصلية في بيت واحد.

– أمّا طبيعة التّعامل بين الأفراد في هذه العائلة، كثيرا ما يرتكن إلى السلوك السّلطوي، وذلك نتيجة للمركز الاجتماعي القويّ الذّي يحتلّه الجدّ أو الأبّ داخل العائلة، والذّي يخوّل له في أغلب الأوقات.

الاستحواذ على الكلمة الأولى والأخيرة ومن تمّ الانفراد في القرارات والإجراءات المتعلقّة بعائلته وبكلّ فرد فيها، وكثيرا ما تبقى هذه العائلة أبناءها المتزوّجين بالسّكن معها في بيت واحد، للاعتبارات التي تمّ توضيحها سابقا.

2- الأسرة النوويّة:

- فأوّل ما يميز هذه الأسرة عن غيرها، هي قلّة عدد أفرادها، واقتصارها على الزّوجين والأطفال فقط، الذّين أصبح تدريجيا عددهم، وعموما لا يتجاوز 04 أو 05 أطفال.

- والاشتراك في الآراء واتخاذ القرارات، هو السّلوك المميّز لأغلب أفراد هذه العائلة، خاصّة إن كانت الزّوجة تحوز على مستوى ثقافي عالي، فضلا عن قلّة خضوع المرأة وحتّى الرّجل (إلاّ في حالات استثنائية) في هذه العائلة لسيطرة الحماة أو الأقارب (كسلطة الأخ الأكبر أو الجدّ...)، وابتعادهم عن مختلف القيود التي يمكن أن تفرضها تلك السّلطة عليهما، والتي كانت فيما مضى المقرّر الرّئيسي لمستقبل العائلة الممتدّة في أغلب الأحوال.

- هذا وقد أصبحت رعاية الأطفال والاهتمام بهم، من اختصاص كلا الزوجان اللّذان يشرفان في كثير من الأحيان - شخصيّا بتنشئة الأطفال - بعيدا عن مساهمات بعض الأهل والأقارب، وبمساعدة بعض المراكز التربوية والتعليميّة. وهذه الأمور وغيرها "جعلت الأسر النوويّة تتعرّض إلى فقدان الطّابع المميّز لبعض العادات والتقاليد والقيم التي كانت تلعب الدّور الأساسي في وحدة وتماسك العائلة الممتدّة ".[(10)]

- أضف إلى ذلك ما لوسائل الإعلام باختلاف أنواعها، الدّور الكبير في تقديم نماذج متعدّدة لحياة عصريّة، سرعان ما بدأت تتغلغل في أوساط المجتمعات، بما فيها مجتمعنا مع الرّغبة في

إيجاد فرصة تضمن مواكبة سريعة وناجحة، تزيد من تمدّن المواطن وتحضّره.

2/. أساليب الاختيار في الزّواج :

إن أهمّية الزّواج مثله مثل الأسرة في حياة الإنسان، أمر ظلّ يلقى تأييد المجتمع الجزائري، الذّي يعتبره من أهمّ المؤسسات الاجتماعية نظرا لكونه القاعدة الأساسيّة لتكوين العائلة، والمؤسسة الاجتماعية التي تشرع إنجاب الأطفال، وتسبّب زيادة حجم السكّان.

وعلى غرار بقيّة المجتمعات الأخرى، فقد عرف المجتمع الجزائري تغييرات في مختلف مجالات الحياة، والتّي مسّت نظاما العائلة والزّواج، كعرف هامّ يشجّع الأفراد على الارتباط وتكوين أسر، لهذا الدّولة الجزائرية قانون الأسرة كقالب يحوي مواد تحثّ على تنظيم الحياة الزوجيّة، وفق مبادئ مستقاة من الدّين والعرف، وبعض الأساليب المعاصرة.

وفي الجزائر نجد نموذجين من الزّواج: زواج تقليدي، وآخر حديث.

1./2- الزّواج التّقليدي :

يتجسّد بناء العائلة التقليديّة الجزائرية، في العائلة الممتدّة، التي تتكوّن من ربّ العائلة وزوجته أو زوجاته، وأولاده وبناته غير المتزوجين وأولاده المتزوّجين مع زوجاتهم وأطفالهم، وهؤلاء جميعا يسكنون في الدّار الكبيرة، أو في شقق ملحوقة بالدّار الأصليّة

التي يترأسّها الأب أو الجدّ ويدير شؤونها الخاصّة والعامّة. " ولعلّ كبر حجم العائلة التقليديّة يرجع إلى عدم استعمالها لطرق تحديد النّسل وكونها تسمح لأقاربها بالسّكن معها في بيت واحد إلى جانب شيوع نظام تعدّد الزوجات خصوصا في الأقاليم الريفيّة"[11]

"والزّواج التّقليدي كان يقوم على أساس القرابة لغرض إدماج العائلات ببعضها البعض حتى يحدث الشّعور بالانتماء إلى تلك القرابة"[12]

ومن هذا المنطلق أخذت الأسر الريفيّة تشجّع على الزّواج المبكّر، الذّي كان في أغلبه خاضع لقيود العادات والتّقاليد، ويتمّ وفق دوافع معيّنة، لعلّ أهمّها يتمثّل في: "الدّافع الاقتصادي، فالزّواج المبكرّ في الرّيف يهدف إلى استغلال العروس لخدمة زوجها ووالديه في المنزل والحقل "[13]

يضاف إلى ذلك أنّ النّواحي الثقافية والاجتماعية لعبت دورا مهمّا في تغيير سنّ الزّواج، فبعدما كان أمر هذا الأخير كليّا في أيدي الكبار، كان سنّ الزّواج مقرونا عادة بسنّ البلوغ، فالخوف على عرض الفتاة والرّغبة في الإنجاب، جعل سنّ الزّواج للفتيات يكون مبكرّا جدّا.

"فالزّواج إذن هو زواج عائلي، إذ أنّ ربّ الأسرة هو الذّي يقرّر بصفة سلطويّة زواج الأبناء"[14]

"ولقد كانت هناك قيود كثيرة تفرض على الزّواج في الرّيف، حيث لم يسمح (للزّوجين) للجنسين بالإلتقاء الحرّ بأيّ صورة من

الصّور، وإذا أتيح ذلك تمهيدا للزّواج، فإنّما يتمّ في حضور بعض الأقارب أو أحدهم على الأقلّ، لتحقيق القدر الملائم إجتماعيّا في المراقبة على السّلوك، وحتّى على مضمون الحديث الذّي يدور بينهما، لهذا لم يكن يتاح للفتى أو الفتاة أيّ فرصة للتعرّف على خصائص الآخر وطباعه وميوله، نظرا لما يطغى على هذه المواقف من تصنّع وافتعال وارتباك "[15]

2./2- الزّواج الحديث أو العصري :

إنّ التغير الصّناعي والحضري السّريع، الذّي شهدته الجزائر في هذا القرن قد غيرّ من نسق العائلة، الذّي كان ماثلا خلال الفترة الزمنية التي سبقت عصر التحضّر.

"فهجرة السكّان من المناطق الريفيّة إلى المناطق الحضريّة، وازدحام المدن بالسكّان وكذا انتشار معالم وظواهر التّصنيع والتحضّر، وما صاحبهما من أفكار وقيم عقلانية قد تناقضت تناقضا مباشرا مع النّظام التّقليدي، والذّي نجم عنه ظهور عائلات نوويّة تهتمّ بأمورها وشؤونها، أكثر من اهتمامها بسلالاتها القرابيّة" [16]

ولقد كان لهذه التغيّرات التي عرفها المجتمع الجزائري، تأثير مباشر في تغيير أسلوب الاختيار للزّواج، فبعدما كان هذا الأخير يتمّ بين عائلتين، أصبح يتمّ بين الأفراد، الذّين حصلوا على درجة من الحريّة أكبر من تلك التي كانت لهم في الماضي، كالتحدّث عن موضوعات تتعلّق بالجنس والإنجاب والعلاقة

الزوجيّة، على عكس الأشخاص المتزوّجين في الماضي، والذّين كانوا يتحاشون التحدّث في مثل هذه الموضوعات، حتّى بعد أن ينجبوا أطفالا.

أمّا بالنّسبة للشروع في الزّواج، فقد أصبح التّوافق والرّضا، هما العنصران الأساسيان، الذّي يستعملهما معظم الشباب عندما يودّون ويقرّرون الزّواج مع مراعاة المكانة الاجتماعية، وسمعة الشخص المراد الارتباط به.

"وعلى خلاف الأسرة الريفيّة التي كان قوامها الزّواج المبكّر، أصبح الزّواج في الأسرة الحضريّة، يتسّم بالتأخر نسبيّا، وذلك لاعتبارات كثيرة أهمّها: اهتمام هذه الأسرة بتربية الأولاد، وصعوبة الحصول على مورد ثابت للمعيشة إلاّ في سنّ متقدمة نسبيّا وكذا تقدير الأسرة المتحضرة لمسؤوليات الزواج والتزاماته واتساع أبواب الصّرف والإنفاق، إلى جانب زيادة أسباب التّرفيه، لهذا نجد الزّواج في أسر المدينة متحرّر إلى حدّ كبير من تتزمّت العادات والتقاليد المتوارثة "[17]

3/. بعض انعكاسات التحوّلات الحضارية على نظام الزّواج :

3/.1- الانتقال من زواج داخلي إلى زواج خارجي :

لقد ساهمت عوامل عديدة أهمّها التصنيع، من إحداث تغييرات على أنظمة عديدة، وعلى اختلاف انتماءاتها، فالزّواج باعتباره نظاما اجتماعيّا له أهميّة ومركزه، لم يسلم هو الآخر من وجود بعض التحوّلات والتغيّرات من بينها :

تحوّل الزواج من نظام داخلي، إلى نظام زواج خارجي بشكل كبير، فأصبح للفرد حريّة أكثر في اختيار المرأة التي يودّ الاقتران بها – كما وضحنا سابقا– بغضّ النظر عن انحدارها الاجتماعي أو العرفي أو الدّيني، فبعض الطّلبة مثلا الذّين يدرسون بالخارج وممّن ينتمون إلى الفئات المهنية والمثقفة، كثير منهم يؤثر البقاء والاستقرار والعمل في تلك الدّول، عن طريق الاقتران بامرأة أجنبية، وكنوع من الفرار من جملة المشاكل التّي كان ولازال يتخبّط فيها. معظم الشباب ككثرة البطالة، وتدّني الأوضاع الاقتصادية والتدرّج في عدد السّنين، دون مقدرتهم على الزّواج والاستقرار.

وهذا النوع من الزواج أي الخارجي، يلجأ إليه الكثير من الشباب خوفا من المشاكل التي قد تنجم من زواج الأقارب، وللحفاظ على استمرارية العلاقات الطيّبة بين كلّ الأفراد والأهل.

2./3– الرّغبة في الاستقلال في السّكن :

إنّ الميل نحو الاستقلال في سكن خاصّ، رغبة تراود معظم الشباب فمنهم من تسمح له ظروفه الاجتماعية والاقتصادية الظّفر بهذه الرّغبة وتحقيقها، في حين تبقى الفئة الأخرى من الشباب غير القادرين عازفة عن الزّواج، وتأجيله إلى أن تتحسّن الأوضاع معهم.

3./3- الرّغبة في الاقتران بنساء عاملات :

لهذا يرغب بعض الرّجال الاقتران بنساء عاملات، يساعدونهم على بلوغ هذه الغايات، إيمانا منهم بأنّ الأسرة المستقلّة اقتصاديّا، والمعتمدة على نفسها ماديّا " لا تعتمد على أقاربها في سدّ وإشباع حاجاتها الاقتصادية والماديّة " عكس بعض الرّجال الذّين يفضّلون السّكن مع الأقارب في بيت واحد، واعتمادهم اقتصاديا على هؤلاء الأقارب لعدد انتظام المدخولات الشهريّة لديهم ممّا يصعب عليهم الاستقلال في السّكن.

فتكاثف الزوجان معا في كسب موارد العيش، يساعدهم على العيش مستقلّين بعيدا عن بيت الأسرة الممتدّة.

4/3-الاختلاف في المستويات الاجتماعية وبعض القيم بين الأولياء والأبناء:

"إنّ التخصّص المهني، وعزل بيت العائلة عن محلّ العمل، وزيارة استقلالية الفرد وتبدّل أدواره الوظيفيّة من أدوار مكتسبة إلى أدوار منجزة، قد جعلت الابن يتميز بخلفيّة تربويّة ومهنيّة، تختلف عن تلك التّي تميز الأبّ وهذا ما يسبّب في حالات كثيرة اختلاف الأب عن ابنه، في المستوى الاقتصادي والمواقف الاجتماعية والمصالح والرّغبات، والأهداف والاتجاهات، ثمّ تضادّ وتناقض إيديولوجيتهما، وبالتّالي ضعف العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بينهما "[18]

فابن النجّار مثلا لم يعد بالضّرورة مجبرا على أداء نفس الوظيفة التي يقوم بها والده أو الحرفة، بل بالعكس أصبح له قدرا

كبيرا من حرّية اختيار المهنة التّي يرغب فيها "فالاختلاف في المستويات الاجتماعية، والأساليب الحياتية، وفي القيم والمقاييس والآراء، كلّها نتج عنها ضعف العلاقات الاجتماعية بين الأفراد[19]"

ونفس الأمر على علاقة البنت المتعلّمة بأمّها محدودة التعليم أو الأميّة، التي تتخذ في بعض الحالات موقفا معاديا أو مخالفا لمعظم آراء البنت، لعدم تعلّمها وجهلها بالحقائق الاجتماعية المختلفة، فتجدها بعيدة كلّ البعد عن آراء وشخصيّة ابنتها.

ولقد أوضحت بحوث ودراسات اجتماعيّة في هذا المجال[20] أنّ هناك من الأمّهات الأميّات أو محدودات التّعليم، من تشجّع أطفالها على التعلم خاصّة الإناث منهم، والتدرّج في التعليم بجميع أطواره، في سبيل اكتساب شخصية جديدة ومغايرة لشخصية ومكانة الأمّ، التّي قهقرتها الظّروف وجعلتها في الكثير من الأحيان لا تختار مسار حياتها، بل أمرها كان يوكل إلى أشخاص من عائلتها، ينوبون عنها في اتخاذ القرارات، وإعطاء الكلمة الأخيرة، وهذه الظّروف جعلتها تجهل معظم حقوقها، ولا تحفظ لها مركزا داخل أو خارج الأسرة، فتجدها تسعى جاهدة لتحفيز ابنتها على الإقدام والإقبال على التعلّم ثم الدّخول إلى عالم الوظيفة، لتحقيق الاكتفاء الذّاتي والاقتصادي، الذّي يغنيها فيما بعد إلى تقديم تنازلات لأيّ كان.

5./3- ترتيب الأهداف حسب الأولويّة :

لم يعد الزّواج يحظى بالأولوية في الأسبقيات بالشكل الذي كان عليه من قبل ظهور هذه التحولات الحضارية، وتوافد موجة التطوّرات على اختلاف أنواعها، ولم يعد يشكّل الأفق الوحيد عند غالبية النّساء المثقفات والموظّفات خاصّة، حسب ما بينته جلّ الدّراسات الحديثة حول هذا الشأن، "فالمرأة أصبحت تتطلّع إلى ذاتها بنظرة جديدة وأصبحت تخطّط لمستقبلها بالاعتماد على نفسها، وهي بذلك لا تقصي أهميّة الزّواج والاستقرار العائلي في دائرة حياتها، ولكنّها أصبحت تهتمّ بآفاق أخرى: كمواصلة العمل بعد الزّواج مثلا "[2]،[21] ومواصلة الدّراسة إلى ما بعد التدّرج، وحتّى السّفر إلى بلدان أخرى، قصد الاستزادة في طلب العلم، أو لغرض العمل والاستقرار هناك، لتحقيق أكبر من الحريّة الشخصيّة، وتعزيز المكانة الاجتماعية.

6./3- الظروف الاقتصادية وعلاقتها بالاهتمام بالبيت والأطفال:

يخدم في كثير من الأحيان يحسّن الظروف المادية والاجتماعيّة للأسرة، مصلحة الزّوجين والأطفال معا، فتزداد العناية بالأطفال، والاهتمام برعايتهم وتنشئتهم والإشراف عليهم إشرافا يتّسم بالنوعية والفعاليّة، ذلك لأنّه عندما تكون الأحوال الماديّة متطورة وحسنة، يتمكّن الوالدين أو على الأقل المعال على الأسرة، من تهيئة مختلف المتطلّبات والاحتياجات والتي يحتاجها الأطفال خاصّة منها السّكن المريح، الثقافة المدرسيّة العناية

الصحيّة وغيرها من الامتيازات، التي" تساعد على تكوين علاقات اجتماعية حسنة بين أفرادها، خصوصا بين الزّوج والزّوجة، وهذا ما يساعد أيضا على تقوية وحدة وتماسك العائلة كمنظّمة اجتماعية مهمّة من منظّمات المجتمع".[22]

والجدير بالذّكر أيضا أنّ موارد وجهود الزّوجين في الأسر النوويّة، تستهلك وتصرف على البيت والأطفال، أكثر من صرفها على الأهل والأقارب، كما هو الحال في الأسر الممتدّة، فدخل الزوجين ينفق في سبيل تقديم رعاية أفضل بجميع مستوياتها لأطفالهم وتحقيق أكبر قدر من الاكتفاء الذّاتي

4/ نظام الزواج في المجتمع الجزائري وبعض المعطيات الإحصائية

إنّ الحالة المدنية لمعظم أفراد المجتمع الجزائري، وحسب ما رصدناه من الدّيوان الوطني للإحصائيا[23] لعام 1998، كحقائق ومعطيات رقميّة كشفت على أنّ نسبة الرّجال غير المتزوّجين تفوق نسبة النّساء العازبات، حيث نجد (69 %مقابل 61,82 %)، في حين أنّ نسبة المتزوّجات (31,80 %) تفوق نسبة المتزوجين بقليل والمقدّرة بـ (30,29 %).

أمّا المطلقات فلقد بلغت نسبتهنّ ب%01,23 مقابل %00,26 للمطلّقين الأرامل من النّساء بلغن نسبة 05,13 %، في حين الأرامل من الرّجال بلغت نسبتهم 00,44 %.

وبالالتفات إلى متوسّط العمر في الزّواج (ومن خلال نفس المصدر) يتضح أنّه بعدما كان متوسط العمر عند الزوّاج لدى فئة الرّجال، متمركز عند (27,7) سنة 1987، أصبح في سنة 1998 متمركز عند (31,3)، بينما عند النساء بعدما كان في سنة 1987 عند (23,7)، أصبح في سنة 1998 عند (27,6).[24]

– ممّا يدلّ على أنّ هناك تراجع في متوسّط العمر عند الزواج بـ 04 سنوات لكلا الجنسين.

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ إرتفاع نسبة الرّجال العزّاب، عن ما هي عليه نسبة النّساء (حتى وإن لم يكن الاختلاف شاسعا) إنّما يرجع لعدّة اعتبارات أهمّها نسبة البطالة التّي طالت معظم الشباب، والتّي كثيرا ما تكون السّبب الرّئيسي وراء عزوفهم عن الزّواج، وعدم إقبالهم عليه خوفا من المسؤولية المترتبة عنه، ناهيك عن التكاليف التي ترافق هذا الزواج، بدءا بالبحث عن مقرّ السّكن، (وحتى إن وجدت) ومرورا بضرورة تجهيزه بمختلف المعدّات والأدوات اللازمة والأثاث، وانتهاء عند تكاليف المهر والعرس.

إلى جانب السّنوات التي يقضيها الشباب من الرّجال، في انتظار فرص الالتحاق بالعمل، خاصّة إن رافق ذلك التدرّج في التعليم بجميع الأطوار، وعوامل أخرى لا تقلّ أهميّة عن سابقاتها، تقف حاجزا بين الشاب ورغبته في الزواج وتكوين أسرة.

ضف إلى ذلك أن المرأة تفضّل الارتباط برجل يكون مستعدّ للزواج من معظم النّواحي، أو على الأقلّ من أهمّها: كأن يكون له سكن مستقلّ، ووظيفة دائمة، حتى وإن كان متقدّما في السن، أو حتى وإن سبق له الزواج، على أن تقدم وترتبط بإنسان بطّال، أولا يملك عمل مستقرّ ودائم في أغلب الأحيان، إلى جانب الخوف من مرور السّنوات في الانتظار دون جدوى.

ومن جهة النّساء، فإنّه ونزولا عند العديد من الدّراسات الاجتماعية فقد بيّنت هذه الأخيرة أن الغايات المهنية أو العلميّة، أصبحت تستحوذ على فكر معظم النّساء، لاسيما المثقفات منهنّ، وبلوغها بات أمرا واجب التنفيذ، لما يحققه من امتيازات، مع الإشارة بأنّ الزّواج–هذا النظام الاجتماعي الهامّ– لم يعد يحظى بالاهتمام الكبير، بل أصبح التفكير فيه يتمّ بعد أن تستقرّ المرأة مهنيا، وبعد ما تحقق مكانة اجتماعية لائقة في بعض الأحيان.

زد على ذلك أن الاستقلالية الماديّة للمرأة، وعدم تبعيتها الاقتصادية للرّجل أو اتكالها عليه، إلى جانب إقامتها لعلاقات اجتماعية مع أناس ذوي مراكز مهمّة، وتوسّع دائرة معارفها، كلّ ذلك يمكن أن يكون له الأثر الواضح في أن تجعل الزّواج من بين التطلّعات الدّنيا التي تسعى وراء إحلالها.

هذا وقد كشفت بعض الدّراسات الاجتماعية الميدانية، بأنّ تسليم كلّ من الفتاة أو الشاب بضرورة تمديد الدّراسة، بغية الوصول إلى أعلى المراتب والمناصب، كلّ ذلك من شأنه "أن

يؤدّي إلى رفع سنّ الزوّاج، والتّأخر في اتّخاذ قراره، وتحجيم فترة الخصوبة، والإقلال من عدد الأطفال بمعدّل يساوي عدد سنوات التخصّص"[25]

أمّا عن المطلّقات وارتفاع نسبتهنّ مقارنة بنسبة الرّجال المطلّقين، فهو الآخر كما له دواعي فله مبرّرات، من بينها أنّ المرأة خاصّة مع تزامن عصر الثقافة والتعليم والعمل واستحواذ هذه المعالم وانتشارها المكثف والسّريع، كمطالب ضرورية من مطالب الحياة وترسّخها بأذهان بعض النّساء واقتناعهنّ بضرورة الاستقلال المادّي عن الرجل (مهما كان أبا، أخا، زوجا) فإنّ الطّلاق لم يعد يشكّل تخوّفا شديدا لدى أغلبهنّ، خاصّة إن كانت حياتهن الزوجية لا تعرف الثبات أو الاستقرار، ولا تخضع لمعايير السكينة والمودّة، فكثيرا ما يكون الانفصال الحلّ الأفضل لكلا الطرفين من وجهة نظرهما، لا سيما إن كانت المرأة تفكّر في تجديد وترتيب حياتها (خاصّة إن كان لديها عدد قليل من الأطفال أو بدونهم) بعيدا عن جوّ المشاكل والهموم، ولما لا العمل على تحقيق ما لم تتمكّن من القيام به خلال فترة زواجها، كإتمام دراستها، والعمل على تحسين مكانتها الاجتماعية.

فلقد ثبت من مختلف الأبحاث الميدانية، " أنّ الزّواج إذا لم يكن الحاجز أمام دخول المرأة لعالم الشغل، فهو يؤدّي عامة إلى انقطاعات في الحياة المهنية للزّوجة"[26]

وفضلا عن ذلك، ينظر إلى التّعليم في بعض المجتمعات العربيّة، على أنّه عائق للزّواج، لأنّه من المعتقد أنّ التعليم العالي سوف يحدّ من فرص الزّواج أمام الفتيات، ومع اعتبار الزّواج في قمّة سلّم الأولويات يمكن التضحية بأيّ شيء في سبيله، وبدون تعليم أو مع تعليم طفيف، تكون فرص العمل المتوفّرة أمام الفتاة، هي فرص العمل المتدنّية المستوى"[27]

ضف إلى ذلك النظرة الخاصة والمشينة التي ينظر بها المجتمع إلى المرأة المطلّقة والتي تنسب إليها أصابع الاتّهام حتى وإن لم تكن السّبب في حدوث هذا الطّلاق، وكذا سهولة إعادة الزّواج بالنسبة للرّجل المطلّق، الذي يظلّ يحظى بالقبول وحفاظه على النفوذ الاجتماعي مهما كانت وضعيته المدنية.

وإذا اتّجهنا إلى نوعية المساكن المستخدمة على المستوى الوطني[28] عند معظم أفراد المجتمع، يتبيّن أنّ 16,78 % هي نسبة المقيمين بشقق بالعمارات، مقابل 55,26 % لمن يملكون أو يقطنون سكنات مستقلة في حين المقيمين بالبيوت التقليدية فقد قدّرت نسبتهم بـ19,87% أمّا الأماكن الأخرى فبلغت نسبتها 6,56%.

وهذا ما يؤكّد ما ذكرناه آنفا، في أنّ هناك تغيرات فعلية مسّت البناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري، كان للتصنيع والتطوّر التكنولوجي ومختلف التحوّلات، الفضل الكبير في إحداث هذه التغييرات، فالميل نحو السّكنات الفرديّة المستقلّة، لم يكن من قبيل

الصّدفة، وإنّما جاء امتثالا لتداعيات الوضع الرّاهن، الذّي يتلاءم في معطياته وأهدافه مع ما تدعو إليه موجة التطورات والتغيرات.

ولقد استدركت السّلطات السياسيّة واستيقظت لهذه الأزمة السكنيّة التي عاشها المجتمع خاصّة في العشرينية الأخيرة فشرعت في إنجازات ضخمة سكنية حتى تنقص من حدّة هذه الأزمة التي أنجرّ عنها الكثير من التمخضات الإجتماعية (كالمظاهرات وغيرها)

الهوامش:

1. مصطفى الخشاب، دراسات في الإجتماع العائلي، دار النهضة العربية، ط2 ، بيروت، 1981، ص13.
2. معن خليل العمر، علم إجتماع الأسرة، دار الشروق، عمان،1994، ص55.
3. مصطفى الخشاب، مرجع سبق ذكره، ص94.
4. وستر مارك، قصة الزواج تر عبد الحميد يونسي، مطبعة المجلة الجديدة القاهرة، بدون تاريخ، ص5.
5. محسن عقون، تغير بناء العائلة الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، العدد17،جوان 2002، ص28 .
6. مصطفى بوتفنوشت ،تردمري أحمد، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص229.
7. محسن عقون، مرجع سبق ذكره، ص129.
8. محسن عقون، مرجع سبق ذكره، ص129.
9. محسن عقون، مرجع سبق ذكره، ص130.

10.إحسان محمد الحسن، العائلة والقرابة والزواج، دارالطليعة بيروت،1981 ص48.

11. Faouzi Adel,Femmes et mariage , Ed crasc,Oran,Aout,1995,p65

12.فوزية ذياب ،القيم والعادات الإجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1980، ص247

13. Information rapide,Fiche d'information Social des nouvelles familles, Alger,p64

14.سناء الخولي، الزواج والعلاقات الأسرية، دار النهضة العربية، ط1، بيروت،1983، ص82.

15.إحسان محمد الحسن، مرجع سبق ذكره، ص99.

16.مصطفى الخشاب، مرجع سبق ذكره، ص296.

17. إحسان محمد الحسن، مرجع سبق ذكره ، ص117.

18. نفس المرجع السابق، ص108.

19. إحسان محمد الحسن، مرجع سبق ذكره، ص127.

20. Femmes du Maghreb au present, sous la direction deMonique Gadant et Michéle Kasriel Alif,les editions de la mediterannée ,cnrs,paris,1990,p208

21. إحسان محمد الحسن، مرجع سبق ذكره، ص123.

22. ONS,Recensement général de la Population et de l'habitat, juin, 1999, Alger, p48-49.

23. IBID, p116.

24.زهير حطب، عباس مكي، الطاقات النسائية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1987، بيروت، ص116.

25.بونوة شعيب، عطار عبد الحفيظ، تعريف أو تقسيم أولي حول العمل المنزلي في الجزائر ،مجلة الإقتصاد والمناجمنت، العدد1 ،2002، ص194

26.كريمة كريم، المرأة العربية والنظام الإقتصادي الجديد، مجلة المستقبل العربي، لبنان ،العدد 39 ،1982، ص63-64

27. ONS,Données Statistiques,2004, Alger, p14

قائمة المراجع :

1. مصطفى الخشاب،دراسات في الإجتماع العائلي ، دار النهضة العربية، ط2 ، بيروت 1981
2. معن خليل العمر، علم إجتماع الأسرة ، دار الشروق، عمان، 1994، ص55
3. وستر مارك، قصة الزواج تر عبد الحميد يونسي ،مطبعة المجلة الجديدة القاهرة، بدون تاريخ .
4. محسن عقون، تغير بناء العائلة الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية ،العدد17،جوان 2002
5. مصطفى بوتفنوشت ،تردمري أحمد، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984
6. إحسان محمد الحسن، العائلة والقرابة والزواج، دارالطليعة بيروت، 1981
7. Faouzi Adel,Femmes et mariage , Ed crasc, Oran,Aout,1995
8. فوزية ذياب ،القيم و العادات الإجتماعية ،دار النهضة العربية ، بيروت ،ط2 ، 1980،
9. Information rapide,Fiche d'information Social des nouvelles familles, Alger
10. سناء الخولي ، الزواج و العلاقات الأسرية ، دار النهضة العربية ،ط1، بيروت،1983 ،
11. -2-Femmes du Maghreb au present, sous la direction deMonique Gadant et Michéle Kasriel Alif,les editions de la mediterannée ,cnrs,paris,1990,
12. ONS,Recensement général de la Population et de l'habitat , juin,1999,Alger,
13. زهير حطب، عباس مكي، الطاقات النسائية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1987،بيروت .

14. بونوة شعيب، عطار عبد الحفيظ، تعريف أو تقسيم أولي حول العمل المنزلي في الجزائر، مجلة الإقتصاد والمناجمنت، العدد1، 2002 .
15. كريمة كريم، المرأة العربية والنظام الإقتصادي الجديد، مجلة المستقبل العربي، لبنان، العدد 39، 1982
16. ONS,Données Statistiques,2004, Alger,

الحمام في ثقافة المرأة المستغانمية

د. كريمة علاق
أستاذة بقسم علم النفس، كلية العلوم الاجتماعية
جامعة مستغانم.

مقدمة:

تحرص أعداد كبيرة من المستغانميات على ارتياد الحمامات الشعبية ليس فقط من أجل الاستحمام، ولكن أيضا للاستفادة مما تؤمنه هذه المقاصد من خدمات صحية وتجميلية، وتغلغلت ثقافة الاستحمام في الحمام التقليدي في الثقافة الشعبية للجزائريين منذ زمن بعيد، حيث أصبح بناء حمام داخل بيت العائلة من الضروريات التي يحرص الرجل على تأمينها، ليمنع زوجته من الذهاب للاستحمام خارج البيت، وبالرغم من ظهور الحمامات المنزلية، فإن النساء يحرصن على الذهاب أسبوعيا إلى الحمام العمومي أو الشعبي ليس فقط من أجل الاستحمام، بل للترويح عن النفس بالثرثرة وتبادل الخبرات والتجارب في التجميل والطبخ، ودراسة مشاكل الحياة الزوجية، كما استغلت النسوة الحمام التقليدي لاختيار الفتيات وترشيحهن للزواج من رجال العائلة، فظروف الاستحمام جماعيا تسمح للمرأة باكتشاف جمال الفتيات غير المرتبطات وترشيحهن للاقتران بابنها أو أخيها أو رجل من العائلة يبحث عن زوجة .

ولايزال الحمام العمومي يحظى بأهمية كبيرة في الحياة اليومية للمرأة المستغانمية، حيث يقبل الجميع على جلسات الحمام الشعبي على الأقل مرة في الأسبوع، حيث تبحث من خلاله عن نضارة البشرة وجمال الجسم وطول الشعر، كما تبحث عن المزايا الصحية والنفسية والإحساس بالراحة والانتعاش.

ولا يخلو حي من الأحياء في مدينة مستغانم من حمام يتوسط الحي، ويلبي جميع حاجات سكانه، لاحتوائه على عدة أقسام للاستحمام والتدليك وأحيانا للتبضع والحلاقة.

ورغم انشغالات المرأة العصرية بالعمل داخل وخارج البيت، إلا أنها تقتص من وقتها وبالتحديد من عطلتها الأسبوعية للذهاب إلى الحمام، وتناسب المرأة الماكثة بالبيت أوقات عطل أطفالها للذهاب إليه، ولعل ما يلفت انتباهك في الشوارع والأزقة، هو مرور امرأة أو أكثر من النساء وقيامهن بجر حقائبهن وهن يحملن مقاعد بلاستيكية "أبناك"، وهي مؤشرات من خلالها تفهم مباشرة مقصدهن، مما يدل على أن للحمام الشعبي تقليد ارتبط في ذاكرة المرأة المستغانمية بالنظافة والجمال والصحة، ويكشف عن قناعة راسخة لديها تفيد بأن النظافة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال الحمام العمومي، وأن وصفات جمال البشرة والشعر لا تعطي نتيجة جيدة إلا إذا اقترن استخدامها بالاستحمام في حمام شعبي.

1- المعنى اللغوي لكلمة "الحمّام":

يعود أصل كلمة «حمّام» في المعاجم العربية،الى «الحمّة» بفتح الحاء وتشديد الميم، والتي يعرفها "الرازي"، "بأنّها العين الحارة التي يستشفي بها الأعلاّء والمرضى".(الرازي محمد بن أبي بكر، 1995، 66)، ويضيف "الرازي "إلى كون أن البعض الآخر يرجع أصلها الى كلمة "الحميم" ،والتي تعني الماء الحار، فنقول حمّ الماء، أي سخّنه، واستحمّ أي اغتسل بالحميم، وأحمّه أي غسله بالحميم، فيقول هذا هو الأصل، ثم صار كل اغتسال استحماما بأي ماء كان سواء كان باردا أو ساخنا (الرازي محمد بن أبي بكر، 1995، 66)، كما سمي حماما كل مسبب للعرق .(ابن منظور، ب. ت،601).

وقد وردت كلمة الحمام مذكّرة لدى "ابن سيده" حين يقول «والحمام مشتق من الحميم مذكّر، تذكّره العرب، وهو أحد ما جاء من الأسماء على وزن فعال نحو القذاف والجبان، والجمع حمّامات». وقال سيبويه جمعوه بالألف والتاء وإن كان مذكرا حين لم يكسر جعلوا ذلك عوضا من التكسير».(ابن منظور، ب.ت،153).

وعرف الحمام بمعاني وتسميات أخرى، من بينها «الدّيماس» بفتح وتشديد الدال، وهذا ماذكره ابن منظور في لسان العرب بقوله: " والدّيماس الحمام".(ابن منظور، ب.ت، ج88،6). وقوله أيضا «والحمام، الدّيماس، مشتق من الحميم». (ابن

منظور،ب.ت، 154)، وقد جاءت الكلمتان مترابطتان في الكثير من المواقع للتمييز، لأن كلمة «ديماس» لها عدة معان أخرى في اللغة منها: السّرب أي القبر، فيقال دمسته في الأرض أي دفنته، كما تعني الكلمة أيضا الظلمة الحالكة، ومن هنا نجد الحجاج بن يوسف الثقفي يسمي سجنه بهذا الاسم: أي الديماس نظرا لظلمته الشديدة (ابن منظور، ب.ت، ج6، 88)، وعرف الحمام لدى البعض "بالبلاّن"، لأنه يبل داخله بمائه أو بعرقه. (الزّمخشري محمود بن عمر،ب.ت، 129)

2- ماذا يعني الحمام العمومي؟

يعد الحمام من المرافق العمومية التي تلعب دورا إجتماعيا، إذ يعتبر أحد الفضاءات الضرورية التي تؤثث كل حي وحومة،كالمسجد والمدرسة، غالبا ما يستقبل نفس الحمام نساء ورجال نفس الحي أو من أحياء مجاورة، حيث تخصص حصص الرجال في الصباح الباكر أو بعد الغروب، وحصة النساء طيلة النهار، وتعرفها من خلال قطعة من قماش توضع في مدخل الباب يرسم عليها رأس امرأة بنقاب أي ما يعرف "بالحايك والعجار"، تنزع بعد العصر إعلانا بحصة الرجال. وحين توسعت المدن،وتفتحت الذهنيات في بعض المدن كما في مدينة وهران مثلا، أحدثت حمامات خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء تفتح للرجال منذ الصباح الباكر ولا تغلق إلا بعد العشاء، كذلك للنساء إذ تفتح من طلوع الشمس ولاتغلق إلا بعد العشاء، وتبقى مفتوحة

في المناسبات حتى منتصف الليل، وتعرف "بحمام الليل"، حيث تذهب إليه المرأة بعد أن تكون قد غسلت أطباق العشاء، طلبا للراحة والإستجمام.

وتستفيد المرأة من خدمات الحمام العمومي، مقابل مبلغ مالي لا يتعدى المائة دينار، وبه خدمات تقدمها "الطيابة" وهي المرأة التي تعمل على توفير المقاعد داخل الحمام للزبونات، أو تقوم بعملية التدليك، كما تهتم بجلب مستلزماتهن" كالفشاكير"، مقابل إكراميات تقدم لها من قبلهن.وقد سميت كذلك أي "الطيابة" لأن اسمها ارتبط بتسخين الماء قديما أي أنها هي من كانت تحرص على جلب الماء الحار أو الساخن من "البرمة" وتجلبه إلى النساء، كما يسميها البعضّ بالكياسة" بشد الياء لأنها هي من تقوم بتدليك النساء بالخرقة المعدة لذلك والتي تعرف بالكياسة أو البرامة.

وللحمام العمومي وظيفة أخرى خاصة،إلى جانب وظيفته الرئيسية ،حيث تلجأ بعض الأسر الميسورة إلى كرائه لأحياء إحدى المناسبات تكون عادة حفل الزفاف ليخصص لنساء العائلة فقط. كما يقدم الحمام العمومي بعض الخدمات المجانية كالسماح لذوي الإحتياجات الخاصة من دخوله دون مقابل.

3- مكونات بناية الحمام:

بناية الحمام مجزأة إلى ثلاثة أقسام، تختلف في التقسيم ودرجة الحرارة، ويختص كل قسم منه بوظيفة خاصة به، وتتعدى

درجة الحرارة في جزءها الأول، ما هو بالخارج أو ما في الشارع ب 5°، وهي عبارة عن صالة كبيرة تصفف بها أسرة خشبية على طول جدرانها،ولا توضع المطارح الجلدية إلا للرجال ،حيث تجلس النساء على الخشب بعد أن تضع مفارش خاصة تجلبها معها، وفيها تقوم بنزع الثياب للدخول إلى الحمام أو باللبس النظيف منها عند خروجها منه، ثم الجزء الثاني الذي تصل درجة حرارته إلى 40° وهي قاعة تتوسط الجزء الأول أي الصالة و"بيت السخون"، وهي عبارة عن قاعة متوسطة، أو معتدلة الحرارة، تخرج إليها النساء طلبا لبعض الراحة وهربا من سخونة البيت الداخلي، وتكون جدرانهاعادة مزينة بالزليج، بها مصطبات من الزليج تخصص للجلوس عليها عند الراحة. أما الجزء الأخير، ويسمى" بيت السخون"، فتصل فيه درجة الحرارة إلى 60° وهي صالة كبيرة تقسم إلى جزأين أو ثلاثة حسب المساحة، يكون الجزء الرئيسي أسخن والجزءين الآخرين معتدلين، يتوسط الجزء الأكبر حجر مبني إما من الإسمنت الأبيض أو من الرخام أو من الزليج على شكل طاولة مستديرة تخصص عادة لوضع "الفوط" و"الفشاكير"، بعد أن كانت مخصصة للدلك قديما، وتتوزع صهاريج متوسطة الحجم من الزليج عند كل صهريج حنفيتان للماء، أحدهما للبارد والأخرى للماء الساخن.

4- ماذا يعني الحمام بالنسبة للمرأة المستغانمية؟

إرتبط فضاء الحمام عند المرأة المستغانمية بعادات وطقوس تتنوع في دلالاتها حسب اختلافها،تتوزع على مدار السنة، وأخذت مشروعيتها الإجتماعية في الثقافة الشعبية، حتى أصبحت لكل مناسبة ما يميزها عن الأخرى، لعل أهمها هي طقوس الإستعداد لشهر رمضان والتي تعرف "بالتشعبينة"، حيث بعد تنظيف البيت واقتناء الأواني الجديدة تبركا بالشهر الكريم، يتم القيام بوليمة حول "قصعة البركوكس" أو" الحسو"- كما تسميه المستغانميات- الذي هو من الأكلات المفضلة عند الكثيرين، وهو من الوجبات الضاربة في القدم، حيث يرجع تاريخها حسب بعض الروايات الشفهية للكبيرات في السن إلى السكان الأمازيغ أو البربر، حيث كانت من الوجبات الأساسية عندهم، قبل أن تصير أكلة مناسباتية، ويرجع تسميتها بالبركوكس حسبهن إلى الفعل "أكرس" أي عقد، وكلمة البركوكسن تعود إلى "إكرس إكرن" والتي تعني عقد الدقيق وجعله على شكل كويرات أو حبيبات صغيرة، ويحضر خصيصا في منتصف شعبان، وتعد بقطع "العصبان" أو الكرشة "الدوارة"، حيث تداوى بالتوابل تعرض في مكان جاف حتى تجفف ثم تطحن أو تقطع إلى قطع صغيرة، وتطهى بتوابل خاصة بهذه الأكلة الشعبية المحبوبة جدا لدى المستغانميات، وتدعى لها الصديقات، ثم الذهاب إلى الحمام في يوم الشك لتكون المرأة على أتم الإستعداد لإستقبال أول أيام رمضان طاهرة البدن والبيت.

ولليالي رمضان أيضا نكهتها، حيث تفتح الحمامات ليلا لمساعدة أولائك اللاتي لا تستطعن الذهاب إليه نهارا، نظرا لقلة اللجوء إليه في النهار إلا لمن كانت مريضة، كما أن لقرب عيد الفطر تحضير واستعداد يتواكب والتحضير لإستقباله، إذ تكثف تحضيرات إعداد الحلوى وشراء ثياب العيد الذي لا تستثني المرأة المستغانمية منه، إذ لا بد لها من ثوب جديد تحضره صاحبته خصيصا لهذه المناسبة، إما بشرائه جاهزا أو بخياطته بأيام قبل العيد، ليكون الحمام أحد المواعيد داخل رزنامة هذا النشاط والتحضير، كما لا تنسى موعد الحلاقة التي تعتني بتغيير لون شعرها أو تصفيفه حسب الطلب ليظهر التغيير والتجديد عليها.

ولعيد الأضحى أيضا خاصيته، حيث تفتح الحمامات للنساء في اليوم الثامن من ذي الحجة تحضيرا لليوم التاسع أي وقفة عرفات التي تستعد فيها المرأة المستغانمية للصيام، بعد أن تكون قد حضرت كل لوازم الذبح والتقطيع والشي، كما يفعل ذلك في اليوم الثاني من العيد، للسماح لربات البيوت من الإغتسال وتحضير أنفسهن للزيارات العائلية، بعد يوم مليء بالعمل الشاق وغسل وتنظيف للشاة و ما شابه من أعباء اليوم الأول.

وهكذا أيضا في يوم عاشوراء الذي يحتفل بها في اليوم العاشر من محرم، إذ تستعد معظم النساء إلى صوم اليوم التاسع والعاشر تبركا وأخذا بالسنة النبوية الشريفة، حيث تذهب للحمام في اليوم الثامن استعدادا لإ حياء هذه المناسبة. بالإضافة إلى

تحضير الأكلات الشعبية مواكبة بالإحتفال بهذا اليوم، كالثريد إلى غير ذلك...

أما في المناسبات الخاصة ولعل أهمها حفل الزفاف، تقوم العروس بيوم قبل "حنتها" أوفاتحتها"، بعزومة صديقاتها وقريباتها لمرافقتها، حيث يخضع الحمام لممارسات طقوسية، يتم فيها إشعال الشموع، لتدخل العروس بعد صديقاتها وسط الزغاريد والصلاة على النبي المصطفى،ولا تقوم العروس بإنجاز أي عمل أثناء الإستحمام، حيث تقوم إما أختها أو "الطيابة" بالإعتناء بها إلى أن تخرج، وتقوم بعد ذلك بدفع أجرة الحمام عليهن مع تقديم إكرامية معقولة "للطيابة".

ولا ترجع العروس إلى الحمام إلا بعد دخولها عروسا، ويكون عادة في اليوم الثالث أو السابع حسب عادات أهل العريس، وتكون هذه المرة مع أهل الزوج وصديقاتهم، غير أنها في هذه المرة تكون أكثر تحضيرا، حيث تلبس أحلى ما عندها من ثياب وحلي، ويكون عادة بلباس "الشدة المستغانمية" التي لا تختلف عن التلمسانية إلا في بعض الأشياء الطفيفة من الحلي والمصاغ وطريقة وضع "القب" أو الشاشية على الرأس. وتجلب العروس في موكب من السيارات وتدخل الحمام وسط زغاريد النسوة، إذ يخصص لها مكان لتتصدر المجلس، وآخر لتغيير ثيابها، وتدخل إلى بيت السخون بعد اشعال الشموع، حيث تتوسط جموع النسوة التي تملء زغاريدهن القاعة، وعادة ما تقوم الطيابة

أو أحد رفيقاتها بالإعتناء بها منذ دخولها الحمام إلى أن تخرج، ثم تقدم الحلوى المتنوعة والتمر والمشروبات إلى كل الزبونات الحمام، ثم يتم تصفيف شعرها وتزيينها إما من قبل مصففة الشعرالتي تجلبها معها خصيصا، أومن قبل تلك التي توجد بالحمام، بعد أن تكون قد لبست أحسن ما عندها من الثياب.

كما يمكنها أن تعود إليه مرة أخرى بعد ذهابها ضيفة إلى بيت أهلها، مع أقاربها وصديقات العائلة.

والملاحظ أنها كلما عادت إلى الحمام، تتزين دوما بأحلى لباسها وتلبس أغلى حليها سواء أثناء قدومها أو ذهابها، لتبقى دوما الأنيقة والجميلة.

ويرتبط الحمام أيضا بالنفاس، حيث بعد أن تكمل النفساء أربعين يوما، يمكنها أن تزور الحمام من أجل استرجاع طاقتها والإعتناء بجسدها، فبعد أن تغتسل، وقبل الخروج، تقوم الطيابة رفقة والدة النفساء بالقيام بتدليك جسدها، حيث تمدد النفساء على الأرض التي تكون ساخنة ثم تقوم الطيابة بتدليك بطنها، ثم بمساعدة الوالدة تقوم بما يسمى "القفل" ليتم تطبيقها على الجانبين بواسطة الشد والتجبير بواسطة القدمين، حيث تشد كل من الطيابة والأم عن طريق رجليها كل واحدة من جهتها طرفا من جسم النافس بدءا من الرأس حتى القدمين، وبعملية دفع لكليهما يرجع كل عضو إلى مكانه، ذلك أن عملية الحمل ترخي بعض المناطق وتفتحها كما الحوض مثلا .

كما أن المولود الجديد بعد أن يدور عليه الحول، تقام له طقوس خاصة، تشعل فيها الشموع ويدخل بالزغاريد ثم يغسل بسرعة ويخرج بلباس خاص، كما أن البنت المستغانمية لم تسلم من هذه الطقوس حيث تخاط لها فوط الدخول و"البنيقة" و هي القطعة التي تغطي الرأس وتكون إما من "الساتان" أو من" البوبلين" تماما كلباس العروس، وكأنه تحضير للفتاة وترسيخ فكرة الحمام و ربطها بالعروس، لتتقبل الحمام وتعجب به ويصير عادة عندها منذ الصغر.

وهكذا يرتبط الحمام بالمرأة ارتباطا وثيقا، حيث يمثل لها فرصة لممارسة حريتها واستقلالها من ناحية، ولقاء صديقاتها ومعارفها من جهة أخرى، إذ يمثل الحمام عند بعض النساء متنفسها الذي ترتاح فيه من عناء يوميات الروتين وتربية الأولاد ومشاكل الحياة، كما يكون مكانها الذي تحكي فيه همومها ومشاكلها وتستمع فيه إلى هموم الأخريات من النساء. ليصبح هذا الفضاء حلقة ديناميكية يتبادل فيها أطراف الحديث حول موضوع معين، وتتبادل فيها الخبرات، وكأننا في ديناميكية الجماعة أو العلاج الجماعي.

ويصبح مكانا للفرجة أيضا، حيث تحضر المرأة المستغانمية أحلى ما عندها من ثياب وتقتني حليها للتباهي والإستعراض. وهكذا تصبح ألبسة البعض فرجة للبعض.

5- ماذا تحمل المرأة المستغانمية معها إلى الحمام؟

تحضر المرأة المستغانمية حقيبة خاصة تكون في العادة بعجلات تمكنها من سحبها، وتصر أن تقتنيها بشكل يكون مقبولا، وعادة ما يكون من أحسن الماركات، فللوازم الحمام أهمية كبيرة عندها حيث تقتنيها بأغلى الأثمان وتبذل قصارى جهدها في أن تكون جميلة وملفتة للإنتباه، وهي عبارة عن ما يلي:

أ- فوطة الدخول: وعادة ما تكون من قطعتين من قماش خاص يدعى "بالمنسوج" يطرز ويفصل حسب الذوق، وهي إزار محتشم تلف به جسدها عند دخول الحمام، حيث توضع فوطة الدخول هي الأولى وتوضع القطعة الثانية فوقها، والملاحظ أن القطعة الأولى هي التي تعرض للبلل، وقد تفننت المرأة المستغانمية في تطريزها واختيار ألوانها، فبعد أن كان اللون الشائع إستعماله هو الوردي والأزرق، أدخلت ألوان أخرى وأنواع أخرى، أضيفت إلى قاموس الألوان المستخدمة والمستحدثة.

ب- القبقاب أو "القرقاب": وهو الحذاء الذي تضعة المرأة في قدمها، يكون بنفس لون فوطة الدخول، يكون من الخشب المطرز بالمجبود أي خيط الذهب على قطعة من القطيفة، أو يكون من العاج، حسب ذوق المرأة، حيث يحبذ ألا يكون عرضة للإنزلاق على الأرضية الرطبة.

ج- "**البنك أو كرسي الحمام**": وهو نوع من المقاعد البلاستيكية التي تجلبها المرأة معها للجلوس عليه أثناء الغسيل، كما يمكن أن تستغني عليه لتواجده في الحمام أحيانا.

د- البساط: وهي قطعة بلاستيكية مفصلة خصيصا للجلوس عليها في الحمام، ويوضع عادة فوق المقعد البلاستيكي، تكون بنفس لون الفوطة.

هـ-السطل: ويكون من النحاس المقصدر، به نقوش مختلفة، تحول استعماله من جلب الماء قديما إلى وضع أدوات الغسل به، كما عوض بحقيبة بلاستيكية بنفس لون االفوطة تجمع فيها أدواتها والتي تضاف إلى أدوات الإستحمام السابقة والمتكونة من:

و- الطاسة: وهي إناء نحاسي به نفس نقوش السطل النحاسي، أو من البلاستيك، تستخدم لغرف الماء أثناء الإستحمام.

ز- الصابون البلدي: وهو نوع من الصابون الطبيعي المصنوع في المغرب والذي يباع في دكاكين التجميل المتخصصة، وتكمن خصوصيته في كونه خليط من الزيوت الطبيعية المرطبة، وفي فعالية ترطيب البشرة وتخليصها من الشوائب، تستخده المرأة أول ما تدخل الحمام حتى تعرق لأنه مساعد على تسهيل عملية تقشير البشرة الميتة وترطيبها.

ك- "**الكاسة**" **أو** "**البرامة**": وهي قطعة من القماش المحشو بالخيش يستخدم في عملية تقشير الطبقة الميتة من الجلد. وتسمي العملية "بالتبرام".

ل- الليفة: وهي قطعة من الليف مصنوعة من الصابرة أو شجرة اليقطين، تزين أطرافها بقطعة من الساتان بنفس لون الفوط وتعطي رغوة .

م- الحجرة: وهي حجر من نوع خاص، تستخدم لتقشير الطبقات الميتة من الأقدام بعد طليها بالصابون.

بالإضافة إلى الشامبو والصابون وأنواع "الجال" الذي تستخدمه المرأة عند اغتسالها.

6- مراحل الحمام:

تتكون مراحل الحمام من أربعة مراحل وهي:

أ- مرحلة البخار: ويبدأ حمام البخار بطلاء الصابون البلدي على كامل الجسم والبقاء به لبضع دقائق، حتي يشعر بالتعرق، ثم يشطف بالماء الدافـء.

ب- مرحلة التقشير: تتم باستخدام" البرامة" التي تستخدم للتخلص من الجلد الميت وتفتيح المسام، وتجديد الخلايا وتنشيط الدورة الدموية، ويفضل عدم استخدام البرامة على الوجه، وأن تقتصر عملية التخلص من الجلد الميت عليه وتفتيح مسامه، باستعمال أنامل اليد بحركات دائرية خفيفة على سائر الوجه، حيث تساعد الحرارة على تسهيل هذه العملية،ثم يشطف الجسم بعد إتمام هذه العملية بالماء الدافـء.

ويمكن الإستعانة "بالطيابة" في عملية تقشير الظهر، حيث تقوم بذلك بخفة ومهارة.

ج- المرحلة الثالثة: يغسل الشعر بشامبو خاص ثم يشلل وتعاد العملية مرتين حسب درجة تزيت الشعر، ثم تطلى عليه شامبو الترطيب ويترك لبضع دقائق وهي المدة التي تستغل في المرحلة الرابعة،

د- المرحلة الرابعة: وتخصص لوضع الجال أو الصابون على الليفة وتوزيع الرغوة على كامل الجسم، ثم تشطف بالماء الدافء.
بعدها يتم شطف الماء على كامل الجسم وتشليل الشعر من صابون الترطيب، ثم يغطى بقطعة من قماش البوبلين المطرز التي تسميه المستغانميات بـ" لابوانت" أو البنيقة وتكون بنفس لون الفوط .

ثم تحضر "الفشاكير" وهي عبارة عن مناشف قطنية متكونة من ثلاث قطع : قطعتان كبيرتين وقطعة أصغر، تكون موحدة اللون، حيث توضع القطعة الكبرى الأولى على تغطية نصف الجسم ابتداء من الصدر إلى الأسفل، وتوضع القطعة الثانية لتغطية الكتف، وتغطي القطعة الأصغر الرأس، يضاف إليها "التبخنيقة" وهي عبارة عن قطعة من الساتان بنفس لون الفوط يكون مطرزا بالحرير يشبه إلى حد ما "منديل الفتول" عند العاصميات، تسدله المرأة فوق رأسها أي فوق المنديل الأصغر.
وبعد خروجها إلى الصالة، يدعو لها الكل بالصحة، "بصحتك"، تطابقا مع قولهم "نعيما" بالفصحى، ويتم تفريش مكان جلوسها بقطعة من الساتان المطرز بنفس لون الفوط، الذي يخصص

لجلوسها لتلبس أجمل ما عندها من ثياب، ثم تضع على رأسها "البنيقة" –التي تكون هذه المرة من الساتان المرصع بحبات العقيق– ثم "التبخنيقة"، والتي تكون من نوع آخر من القماش وهي قطعة من القماش الخفيف والمعروف باسم "الفينة" يكون مرصعا "بالعقاش" أو "السمسم"، ثم تأخذ زينتها، بعد أن تشرب مشروبا غازيا تطلبه من الطيابة، ثم تدفع أجرتها بعد أن تقوم صاحبة الحمام بالتمنى لها بالصحة والعودة، "تعاودي بالصحة"، وهي رسالة إيجابية للخروج والعودة إلى الحمام في المرة المقبلة مع موفور الصحة و العافية.

خلاصة: ويتضح هنا أن للحمام المستغانمي طقوسه وعاداته يبدأ منذ الطفولة وتحافظ عليه المرأة حتى سن متقدم، وتحتفظ فيه على مدار سنوات الحياة على الأناقة والمظهر الحسن والإعتناء بالجسم، ليدخل في الموروث الثقافي والشعبي.

المراجع:

1- الرازي محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر: مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1995

2- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم الأفريقي، ط1،بيروت، دار صادر، بدون تاريخ،ج6، ج12.

3- الزّمخشري محمود بن عمر :الفائق في غريب الحديث، ، تحقيق علي محمد البجاوي ، لبنان، دار المعرفة، ج1.

واقع التراث اللامادي بالجزائر ودوره في ترسيخ الهوية الثقافية

د. لمياء مرتاض نفوسي
أستاذة بقسم علوم الاعلام والاتصال،
كلية العلوم الاجتماعية ،جامعة مستغانم.

الإشكالية:

للتراث أهمية قصوى في تحديد هوية المجتمعات، تحدَّد من خلالها التصرفات وكلا من النسقين: اللغوي والثقافي اللذان تتبناهما جماعة اجتماعية ما، كما يحدَّد بواسطتها انتماء الفرد لها، بما له من خصائص مشتركة تقربه منها وتبعده عن الجماعات الأخرى في آن واحد.

يتضمن **التراث اللامادي** (***None material Culture***) عناصر بنيوية غير ملموسة وغير مادية، تشكّل أساسا المأثورات الشفوية للمجتمع من أمثال، حكم، شعر ملحون، ألغاز وكذلك العادات والتقاليد، وبشكل عام منظومة الرموز الخاصة بكل مجتمع، وبذلك يصعب حصرها. ومنذ مدة ليست بالطويلة، بدأ الاعتراف بأهمية التراث اللامادي لأنه يعكس هوية المجتمعات، ولأنه "بوتقة للتنوع الثقافي وعامل يضمن التنمية المستدامة".(1)

وعليه، سنحاول من خلال هذه المداخلة تسليط الضوء على واقع التراث اللامادي ومدى ارتباطه بتحديد الهوية الثقافية بالجزائر، محدّدين المؤشرات التي تتحكم في هذه العملية.

- **الكلمات المفتاح:**

التراث اللامادي- الهوية-الذاكرة الجماعية-النسق الثقافي- البدائل الثقافية- الصناعة الثقافية-اللغة-الشعر الملحون-الاندماج

التقنية المستخدمة:

المقابلة

- **العينة:**

تمّ القيام بمقابلة مع 30 فرد، من مهتمين بالتراث اللامادي، شعراء في الشعر الملحون، مسرحيين، مغني الغناء الشعبي.

I-واقع التراث اللامادي:

للتراث أهمية كبرى في تاريخ المجتمعات، وهو قسمان اثنان: التراث المادي والتراث اللامادي. يشمل **التراث المادي** (*patrimoine matériel*) "مجموع رصيد التكنولوجيا والمصنوعات المادية لدى الجماعة البشرية والتي تتضمن العناصر المرتبطة بأنشطة توفير المعاش، وكذلك العناصر التي أنتجها الإنسان لأغراض الزينة والفن والطقوس"،[(2)] أي مجال كل ما هو ملموس ومادي، وبذلك يسهل حصره وجرده بما يضمه من الأشكال المادية التي يصنعها الإنسان من فنون تشكيلية، حرف، أغراض الزينة، الآثار...

أما عن **التراث اللامادي،** فقد حدّدت اتفاقية *UNESCO*[*] المنعقدة بباريس سنة 2003 بأنه مجموع الممارسات، التمثلات، التّعابير، المعارف والمهارات، وكذلك الأدوات، الأشياء، الفنون

والفضاءات الثقافية المرتبطة بها، والتي تعترف التجمعات والجماعات والأفراد بأنّها جزء من تراثها الثقافي، وينقل هذا التراث اللاّمادي من جيل إلى آخر باستمرار، من طرف الجماعات، ويعطيها ذلك الإحساس بالهوية والاستمرارية، من خلال المهارات والمعايير واللغة المتوارثة.

أجمع معظم المبحوثين أن التراث اللامادي بالجزائر هو في حالة مزرية، حيث تستشهد "أستاذة جامعة، في المسرح، 44 سنة" قائلة:

"فقدت الثقافة الشعبية مصداقيتها، فقدت روحها وعمقها. أصبح المثل الشعبي على سبيل المثال يستعمل اليوم من أجل التهكم، بدلا من ذكره في موضوعه. أصبحت اليوم المسألة تجارية، وأخذت الثقافة شكل "براستيج" (*prestige*). أصبحت الثقافة شكلية، بعيدة عن العمق. مع ظهور الحياة التي تطورت، أصبحنا نبحث عن الأسهل، بظهور التكنولوجيات الجديدة، وأصبحنا نستخدم أمورا وكلمات دخيلة عنا".

يعكس هذا الاستشهاد إجماع معظم المبحوثين على حالة التدهور التي آل إليها التراث اللامادي في الجزائر، حيث لم يعد على ما كان عليه في الماضي، لعدة عوامل.

وقبل تحليل هذه النقطة، لابد من تحديد الفروقات الموجودة بين الثقافة العالمة (*culture savante*) والثقافة الشعبية (*culture*

populaire) التي تتحدد على عدة مستويات، حيث يستشهد "أستاذ جامعي، أدب عربي، 54 سنة" قائلا :

" الاختلافات بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية أي الشفوية هو على المستوى الابستمولوجي، المعرفي، الاتصال. في الثقافة العالمة، لابد أن يكون المتلقّي من نفس مستوى معرفة المرسل حتى يفهم الرسالة، فهي ثقافة نخبوية. أما الثقافة الشعبية فهي مجهولة المؤلف. يجب القيام بعملية فكرية جدلية لاستخراج الأفكار وتفكيكها، يجب البحث عن السيرورة الثقافية داخلها المحفوظة في الذاكرة الجماعية".

وبالفعل، هناك تفاوت بين التقسيم الذي وضعه بعض المفكرين بين ما يسمونه **بالثقافة العالمة** التي هي ثقافة مكتوبة، محفوظة في التاريخ و**الثقافة الشعبية** التي هي أساسا ثقافة شفوية لم يدون منها الكثير، رغم عمقها وانتشارها اللامتناهي في حياة الأفراد، أكثر بكثير من الشكل الأول.

"فالتاريخ الوحيد الذي كتب بعناية هو تاريخ الثقافة المكتوبة، فيما لم تحظ الثقافة الشعبية بكبير اهتمام يليق بمكانتها في بناء الاجتماع الإنساني".[3]

فهنالك شواهد تاريخية مدونة تخص الثقافة العالمة، ولكنها تمثل جزءا صغيرا من تاريخ المجتمعات العربية باعتبارها مجتمعات شفوية تعتمد أساسا على المحاكاة والتعبير الشفوي الذي يحفظ في **الذاكرة الجماعية** *(Mémoire collective)*. فإن كانت

السجلات المكتوبة محفوظة في المتاحف والمكتبات، فإن التاريخ الشفوي للمجتمعات محفوظ في الذاكرة الجماعية.

لا يعني ذلك نفي الدور الفعال للثقافة المكتوبة في البناء الاجتماعي إذ أنها "تسهم بشكل فعال في تشكيل البنية المعرفية عند المجتمعات"،[4] لأنه يجب التعرف كذلك على **النسق الثقافي** الذي ينتجه التراث اللامادي بكل مكوناته من قيم ومعايير وعادات وفنون والنماذج التي يقترحها في حياة الأفراد لتوجّه سلوكا تهم.

والذاكرة الجماعية خزان تاريخي للمجتمعات، تخزن فيه الجماعة الاجتماعية كل المعلومات التي تحتاج إليها لاسترجاع ماضيها، وتعتبر بذلك "كإعادة بناء الماضي من خلال الحاضر".[5]

فتتناول الأجيال موروثها الثقافي الذي يضم ذلك الكم الهائل من الأحداث التاريخية التي سجلت عبر العصور محددة فيه كل ما هو مهم في حياة الجماعة من أحداث، أساطير وشخصيات مؤثّرة.

فالذاكرة الجماعية عنصر فعال وديناميكي في حياة الأفراد، يحرك حياتهم ويربط حاضرهم بماضيهم، محددا لهم مرجعية تاريخية يعتمدون عليها ليثبتوا ذاتهم وانتمائهم الثقافي.

ويتجلى ذلك سيما مع عناصر التراث اللامادي الذي هو الشكل الثاني للتراث والذي يشمل مجال التقاليد وأشكال التعبير

المختلفة من قصص، أمثال شعبية، ألغاز شعبية، رقص، غناء، الشعر الملحون، عادات، تقاليد،...الخ .

ولكن أحيانا يصعب إعطاء تصنيف فاصل بين شكلي التراث. فإذا أخذنا على سبيل المثال الحرف، فهي تنتمي إلى مجال التراث المادي. غير أن أصحابها يصطحبونها بمجموعة من الأغاني والأشعار تُلقى في إيقاع معين يساعد على المحافظة عليها والتي تنتمي إلى التراث اللامادي.

فالذاكرة الجماعية تسهم في المحافظة على شكلي الثقافة من خلال توارثها عبر الأجيال، فتحرك هذه الديناميكية على مستوى معين يضمن هذه الاستمرارية.

ونعود الآن لتحديد نقطة مهمة هي البحث عن أسباب تراجع الاهتمام بالتراث اللامادي.

حسب معظم المستجوبين، فقد تدهورت حالة التراث اللامادي مقارنة بالماضي، فقد عمقه ومساره حيث يصرح "شاعر في الشعر الملحون، 52 سنة" قائلا :

"الثقافة بالجزائر في حالة تدهور "خاطرش ماكنش ماليها". يجب أن يكون الرجل المناسب في المكان المناسب".

فالوضعية الحالية للتراث اللامادي يرجعها بعض المستجوبين لعدم ملاءمة الأشخاص القائمين على الثقافة بمؤسساتها المختلفة، من وسائل إعلام واتصال مختلفة، دور

ثقافة، قائمين على مهرجانات محلية ووطنية، حيث يضيف "مغن في الشعر الشعبي، 51 سنة" قائلا:

"يجب أن يكون للثقافة"مّاليها".الثقافة لا ترجع بالأغاني الأجنبية. تبث حاليا 90% من الأغاني الأجنبية عبر التلفزيون و10% فقط من الأغاني الجزائرية "نتاع صحابهم"، إنهم يبحثون فقط عن مصالحهم".

فالحالة التي آلت إليها الثقافة بالجزائر يرجعها معظم المبحوثين إلى عدة أسباب : عدم وجود موضوعية في اختيار الفاعلين الثقافيين الذين يمكن أن يمثلوا الثقافة في الجزائر بشكل فعال. كما أن الاهتمام بها ليس كاف. وحتى وإن كان موجودا، فإنه يروّج للبعض على حساب الآخرين، كما يجب أن تؤخذ بالحسبان الخصائص الثقافية لكل منطقة لتفعيل العملية الثقافية. فالثقافة بالجزائر هو ذلك التراكم الثقافي المتنوع الذي تمتاز به كل منطقة من مناطقها، بخصوصياتها وتميزها وغناها وتعقدها، ولا يمكن أن تؤخذ ككمّ موحَّد عام. وكل خصوصية ثقافية هي التي تكوّن في آخر المطاف الثقافة الوطنية.

وبذلك، تظهر مشاكل وعراقيل، ولكن في ظل "تفتّح ضعيف للنسق المؤسساتي، كل مشكل خاص يتحول إلى مشكل عام، وكل نشاط يصبح وظيفة لتحقيق خطة عامة".[(6)]

وبذلك، يصعب حل المشاكل التي تتعرض إليها الثقافة رغم الجهود المبذولة في إطار تفعيل الحركية الثقافية بالجزائر. فيجب

التعرف على الأسباب العميقة لهذه العراقيل والانطلاق من مبدأ التنوع الثقافي الذي يعطي خصوصية لكل منطقة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا التنوع هو الذي يعطي غنى لهذه الثقافات الفرعية المتميزة، الأمر الذي سيسهم في الحراك الثقافي بالجزائر بشكل عام.

كما يرجع المستجوبون حالة الركود التي تعيشها الساحة الثقافية بالجزائر إلى الدور السلبي الذي تلعبه وسائل الإعلام والاتصال وعلى رأسها التلفزيون. فالبرامج التي تعرضها هذه الأخيرة لا تخدم كثيرا الحراك الثقافي، إذ حسب تصريحات بعض المستوجبين لا يقوم المسؤولون بما يجب فعله لتفعيل هذه العملية.

فنجدها لا تبث الكثير من الأغاني الجزائرية سيما تلك القديمة التي يمكن أن تكون حلقة وصل بين الجيل الماضي والجيل الحاضر، تربطهم بماضيهم فتبْني حاضرهم ومستقبلهم.

قد تعود أسباب هذه الاختيارات لوجود تلفزيون وطني يبث برامجه لكافة الجزائريين.

صحيح أنه توجد قنوات أخرى : كقناة القرآن، *Canal Algérie*، القناة الناطقة بالأمازيغية...، لكن التنوع الثقافي الذي يخص كل الثقافات المحلية في الجزائر يبقى ناقصا.

وتبقى الإذاعات المحلية ذلك المنبر الوحيد الذي يعكس خصوصية كل منطقة، إذ يصرح" أستاذ ثانوي، مهتم بالتراث، 51 سنة" في هذا السياق قائلا:

"للإذاعات المحلية دور فعال لكل ماله علاقة بالثقافة، التراث، الفن، مع كل الحصص التي تبثها والتي تعكس قيم المنطقة".
فهي"تتعرف على الاحتياجات المحلية، تفسر الأمور المحلية للجمهور وتحافظ على الثقافة المحلية وتطورها".[7]

وهنا، يبرز دور **البدائل الثقافية** مما يحدد على سبيل المثال التباين في الإقبال على الشعر الملحون –كعنصر من عناصر التراث اللامادي– هو وجود هذه البدائل الثقافية (*alternatives culturelles*) في العصر الحديث، إذ يُرجع معظم المستوجبين العزوف الحالي عن الشعر الملحون إلى وجود هذه البدائل الثقافية، حيث يصرح "شاعر في الملحون، ليسانس في علوم الإعلام والاتصال، 27 سنة" قائلا:

"في الحقيقة هنالك تراجع للشعر الملحون، لأننا في عصر لا نقدّر ما بين أيدينا ونبحث عن الأشياء البعيدة عنا.هنالك أمور دخيلة عن الطبوع الفنية الجديدة مثل *Rap* نافست الشعر الملحون، والإنسان يميل إلى التغيير.لكن نحن بين هذا وذاك".

ويؤكد مستجوب آخر، "أستاذ جامعي، علم الاجتماع، 55 سنة "هذا الاستشهاد قائلا :

"لم يعد الشعر الملحون يواكب المجتمع بصورة مطلقة ، لأن هناك بدائل. المواكبة نسبية بفعل هذه البدائل: المسرح، فيلم في *CD* ، التلفزيون، الانترنت،...الخ.

اهتمام سيدي لخضر بن خلوف بمواضيع ما، تخص مرحلة ما، إذ أنه واكب الاستعمار الإسباني. وهي ظروف تختلف عن اهتمامات في مرحلة أخرى حاليا. ليست لدينا نفس المشاكل هنالك ظروف اجتماعية مختلفة".

بالفعل ونحن نعيش في الألفية الثالثة، شهد هذا العصر تغيرات في البنى الأساسية للمجتمع الجزائري.

هذه الأنظمة هي بمثابة أنظمة متكاملة تؤدي مجتمعة وظيفة التكامل الثقافي، و"فقدان هذا التكامل يؤدي إلى الاضطراب والفوضى، بل إلى الصراع الذي يعيق تطور الجماعة".(8)

وحتى نفهم طبيعة ثقافة ما، علينا أن ندرك طبيعة النظم الموجودة فيها وهي النظم: "الأسرية–التربوية–الدينية – الأخلاقية–الجمالية–اللغوية–الاقتصادية–القانونية–السياسية".(9)

والتغيرات التي تحدث على مستوى إحدى هذه النظم تؤثر بالتأكيد على النظم الأخرى، فهي نظم متداخلة ومترابطة مع بعضها البعض.

ولعل هذه البدائل الثقافية هي أهم التغيرات هي التي حدثت على مستوى النسق الثقافي وعناصره، ممثلة نماذج حلت محل البنى الثقافية التقليدية، وهي "تمثل استجابات مختلفة لمواقف متشابهة في المجتمع نفسه".(10)

يُعتبر التراث اللامادي نسقا متكونا من بنى متداخلة متكاملة يعطيه وحدته ويضمن استقراره واستمراريته. وتظهر هذه

البدائل كنماذج جديدة مكونة لثقافة المجتمع، مستجيبة لرغبات فئات محددة منه، وبذلك "تسمح لاستجابات وسلوكيات متغايرة من دون أن يتعارض ذلك مع التجانس الثقافي العام، إلا في الحالات التي يصاب فيها المجتمع باختلالات بنيوية".(11)

وهذا ما يحدث حاليا في المجتمع الجزائري بفعل الاكتساح المستمر لهذه البدائل الثقافية. وقد أبدى الكثير من المفكرين "قلقهم على مستقبل الثقافة، وعلى رأسهم مفكرو مدرسة فرنكفورت منذ الأربعينات".(12)

وفّر انتشار الصناعات الثقافية في المجتمع الجزائري، وجود بدائل ثقافية حلت محل البنيات الثقافية الأصلية ومنها الشعر الملحون، الذي لم يعد بقدرته مواكبة المشاكل الاجتماعية المتسلسلة على المجتمع الجزائري.

فأصبح "الراب" مثلا هو الطابع المفضل عند الشباب الجزائري، يعبّر عن آلامهم واحتياجاتهم.

فأذواق الأفراد تتغير مع مرور الوقت. تصبح لديهم اهتمامات وتطلعات جديدة يريدون تحقيقها من خلال هذه البدائل الثقافية الجديدة التي تتماشى معها.

كذلك الأمر فيما يخص الأنترنت كبديل ثقافي، الذي يلقى رواجا لا نظير له في أوساط الشباب لما يوفره من دقة وسرعة للحصول على المعلومات وخدمات متنوعة، والذي أدى إلى "تزايد العزلة الاجتماعية والتجزئة في نسيج الحياة الاجتماعية، وقد

اقتحمت الحياة العائلية بحيث قللت من فرص التفاعل والتواصل. كما أن أشكال الثقافة والتعلم والترفيه التقليدية قد أخذت بالانسحار ".[13]

دائما في تحليل نقطة وضعية الثقافة بالجزائر، يرى بعض المستجوبين- استنادا على الاستشهاد الأخير- أن الوضعية الثقافية في الجزائر في حراك وهنالك اهتمام إلى حد ما بالثقافة سيما من خلال الدور الفعال الذي تقوم به الإذاعات المحلية. وتعتبر الإذاعة المحلية وسيلة إعلام واتصال جماهيرية. فهي تستخدم لغة متداولة، مفهومة للجميع، بهدف التقرب من الجمهور المستمتع بمختلف فئاته، وذلك بعرض مجموعة من البرامج المتنوعة، ومنها البرامج الثقافية التي تعكس الثقافة المحلية للمنطقة. وبذلك تأتي الإذاعة في مقدمة وسائل الإعلام ذات الأهمية. فحسب هؤلاء المستجوبين، للإذاعة دور في نشر الثقافة المحلية وتفعيلها إلى حد يمكن أن تسهم في التنمية المحلية.كما يؤكد مؤيّدو هذا الاتجاه على كمية المهرجانات التي تنظَّم سنويا في هذا الإطار، فتعطي دفعا للحراك الثقافي.

هذا عن واقع التراث اللامادي بالجزائر.

- **الهوية كنتاج :**

تُعرّف الهوية الاجتماعية بمجموع السّمات المشتركة التي يتعارف من خلالها الأفراد بشكل متبادل كأعضاء لنفس المجموعة الاجتماعية. [14]

ويذهب *Jean-Pierre Warnier* إلى تحديد مفهوم الهوية على أنّها مجموع بيانات للفعل(*Action*)، للغة وللثقافة تُمكّن الفرد من التعرّف على انتمائه لمجموعة اجتماعية والتمثّل لها. [15]

إذاً، تتطلب الهوية وجود أفراد ينتمون إلى مجموعة اجتماعية ما، تربط بينهم سمات مُشتركة يتقاسمونها، ليقوموا بمجموعة من الأفعال، داخل نظام رمزيّ معيّن.

عمليّا، تعني الهوية ذلك التشابه الذي يشعر به الفرد مع بقية أفراد الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها والتي تميزه عن الجماعات الأخرى، فيتقاسم معهم مجموعة من الرموز والصّفات المشتركة والمتعارف عليها، من خلال اللغة والثقافة.

ويغذي هذه العملية ذلك الشعور بالانتماء إلى "جذور "ما، إلى تاريخ ما، إلى ثقافة ما تحمل عناصر تمكن الأفراد من التعرف على بعضهم البعض، من خلال ما تخزنه الذاكرة الجماعية من أحداث تاريخية تهم الجماعة المحلية. وبذلك– ولا شعوريا–يُهمَّش كل من ليس له علاقة بهذا التاريخ وهذه الثقافة. وهذا الأمر يؤدي إلى التأكيد على "محلية" (*Régionalisation*) الثقافة، بتحديد خصائصها بدلا من عالميتها (*Mondialisation*) التي تنادي بها بعض الأطراف.

في هذا السياق، سنأخذ كمثال **الشعر الملحون** متسائلين إن كان يؤدي إلى الإحساس بالانتماء؟ بهوية خاصة؟ أم أن تلك الوظيفة لم تعد تُؤدَّى؟ وما هو تصور الشباب لهذه القضية؟

تلكم أهم الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا المحور.

يجمع المستجوبون على أن الشعر الملحون يغرس الشعور بالانتماء، حيث يستشهد "أستاذ جامعي، علم الاجتماع 55سنة " قائلا:

"طبعا، يؤدي الشعر الملحون إلى الشعور بالانتماء، إلى الإحساس بالهوية. هنالك قاعدة مشتركة بين أفراد المجتمع، كاللهجة العامية، بكل ما تحتويه،هي التي تجمعنا وتقضي على الاختلافات. والشعر الشعبي يحدث تغييرا في الوعي مع الأفراد."

يؤكد هذا الاستشهاد على وظيفة اللغة، وبالتحديد اللهجة المستخدمة في الشعر الملحون. ويتقاسم هذا التصور مجموعة من المستجوبين. في حين، يؤكد مستجوبون آخرون على عنصر الاندماج الذي يحدثه الشعر الملحون، حيث يستشهد"أستاذ جامعي،أدب فرنسي، 59 سنة "قائلا:

"لا يؤدي فقط الشعر الملحون إلى ترسخ الهوية، بل إلى تحديد الهويات الثقافية المختلفة. فهو بذلك طريقة للاندماج، تمكنني من أن أندمج".

ونجد مجموعة أخرى من المستجوبين تؤكد على العلاقة التي بين الشعر الملحون والتاريخ، تاريخ شعب ما،حيث يستشهد "شاعر في الشعر الملحون، 52سنة" قائلا:

"هناك عدة أمور، أحداث تاريخية نجدها في القصائد، إذا، هذا الشاعر الشعبي يتكلم عني، وعن آبائي وأجدادي. يفكرك الشاعر

الشعبي بالأشياء المفقودة، كالكرامة، الشهامة، مثال المرأة التي كانت تنعت بهلال عيني. الكلمات المستخدمة فيه ترجعنا للماضي، للتاريخ، للأحداث البارزة فيه، ونعرف حينئذ أننا فقدنا أشياء من هويتنا."بَكْري" في بيتين، يقول الشاعر أشياء كثيرة."

من خلال تحليلنا لهذه الاستشهادات، يتضح لنا أن الشعر الملحون:

1- بداية، هو ذلك الشعور بالانتماء:

فما ينجر عن الاستماع للشعر الملحون هو ذلك الإحساس بالانتماء. الانتماء إلى من؟ وإلى ماذا؟

الانتماء إلى الجماعة التي يعيش فيها أفراد المجتمع المحلي، بما يحمله من قيم تربطهم يبعضهم البعض داخل هذا الفضاء الاجتماعي، بكل ما يحمله من نسق ثقافي مشحون بالعادات والتقاليد، والفنون، والقيم والمعايير. باختصار بكل ما يحمله من رموز تجعل أفراده يحسون بالانتماء له. وبالفعل، فمن بين وظائف **الثقافة** هو"غرس الشعور بالانتماء والولاء للجماعة والاعتزاز بالهوية." (16)

فالرسالة التي يبثها الشعر الملحون من خلال قصائده، تحمل رموزا ودلالات لا يدركها إلا أفراد الجماعة المعنية بالقضية، تجعل منهم قادرين على فهمها واستيعابها، فيحسون أنهم ينتمون إليها، بكل ما تحمله من خصوصيات تميزها عن الجماعات الأخرى. ويدل هذا الإحساس بالانتماء على عدة

عناصر ثقافية تحمل رموزا ودلالات خاصة، تمكّن الأفراد من تكوين الهوية الاجتماعية الخاصة بهم إذ أنها"تتضمن أبعادا اجتماعية. فهي تعطي مؤشرات على أن الأفراد متشابهون مثلهم مثل غيرهم من الناس[...] حيث ترتكز على منظومة من الأهداف والقيم والتجارب المشتركة". (17)

هذه المنظومة من الأهداف والقيم والتجارب المشتركة هي التي ينتج ذلك الشعور بالانتماء عند الاستماع للشعر الملحون، لأنه يحمل رموزا مرتبطة بعناصر الثقافة"مثل الأرض، اللغة، الأبطال"...(18)

نجد هذه الرموز منغرسة في الذاكرة الجماعية التي انتقلت من جيل إلى جيل، إذ أنه"حسب *Nietzche* ، الإنسان يحمل ذاكرة كل الأجيال السابقة"،(19) مما يعطي لهذه العملية استمرارية.

وبالفعل، مثل هذه الرموز الكامنة في قصائد الشعر الملحون ينجر عنها الإحساس بالانتماء إلى شيئ ما، عناصر ما، تشكل في آخر المطاف منظومة القيم الخاصة بأفراد تلك الجماعة، وتميزهم عن الآخرين.

2- دور اللهجة في تشكيل الهوية:

تلعب **اللغة** المستخدمة في الشعر الملحون وبالأحرى اللهجة العامية دورا مهما في تشكيل الهوية عند الاستماع للشعر الملحون.

ومهما اختلفت تسمياته، فإنها تصب في وعاء واحد ألا وهو أن هذا الشعر منطوق بلغة العامة، باللغة التي يتداولونها في حياتهم اليومية، مستخدما ألفاظ وعبارات تميزه عن اللغات أو اللهجات الأخرى، داخل منظومة معرفية خاصة.

فالألفاظ المستخدمة في الشعر الملحون بالجزائر، تختلف عن تلك المستخدمة في تونس، لبنان أو العراق.

وكما يقول *Jacques Berque* "لا تستخدم اللغة للاتصال، بل للوجود"،[20] جاعلا العلاقة بين اللغة والهوية من خلال هذه المقولة "فوراء الكلمات، توجد كل التمثلات المرتبطة بها".[21]

باعتبار اللغة "نظاما من الإشارات"،[22] فهي تحمل رموزا ودلالات مشحونة بمنظومة من المعاني الخاصة، تتضمن من خلالها منظومة القيم الخاصة بجماعة ما، والتي تستخدم من خلالها أنماط السلوك الخاصة بأفراد تلك الجماعة. وهي بذلك تعكس هوية الجماعة المحلية.

ومن خلال اللغة الأم، يكون الطفل قد استمع إلى كلام أمه [منذ ولادته وحتى قبلها]. ثم الخاص بمحيطه، و تمثل بذلك الهوية الأولى له.[23]

ثم بفعل **التنشئة الاجتماعية،** تتحول هذه اللغة إلى لغة "الجماعات المتتالية التي تفرض قانونها عليه وتعتبره عضوا منها.[24]

وهكذا، تتدخل كل من اللغة والثقافة بما تحويه من عناصر كالقيم، المعايير، العادات، الأعراف والرموز، التي تأتي مجتمعة "لتأطير الفرد مانحة إياه بالمقابل هوية، التي تطابقه مع وسطه".[25]

والشعر الملحون قادر بذلك على خلق هوية الجماعة المحلية من خلال عنصر"اللهجة"،وهذا ما لاحظناه حتى في القصائد الملقاة بلهجات أخرى، كاللهجة الخليجية من خلال الشعر النبطي، حيث يتفاعل الجمهور أكثر من تفاعله مع الشعر العربي الفصيح الملقى، من خلال إقباله على التصويت، إرسال *SMS*، الاطلاع على الموقع الخاص ببرنامج الشعر النبطي، وحتى في تصفيقه وترحيبه بهؤلاء الشعراء، مقارنة مع شعراء الشعر العربي الفصيح.

3- وننتقل إلى دور شعراء الملحون في التعريف بتاريخ المجتمع:

يتناول الشعر الملحون عدة مواضيع، منها مواضيع يضعها في قالب خاص فتعبّر عن أحداث تاريخية عامة وخاصة الأحداث التاريخية العامة، تخص بعض قصص الأنبياء والرسل والصحابة، أي تاريخ تتقاسمه عدة مجتمعات.أما الأحداث التاريخية الخاصة، فتخص بعض القصص والأحداث الخاصة بمنطقة ما، تعكس تاريخها. أحداث، ربما لم يدونها حتى التاريخ، فنجد آثارها في قصائد الشعر الملحون، لتتحول إلى وثائق رسمية موثوق يُستند

عليها لكتابة تاريخ ذلك المجتمع، كما هو الحال مثلا لقصيدة "معركة مزغران" لسيدي لخضر بن خلوف.

وهذا الماضي الذي يُسجّل في الذاكرة الجماعية أهم الأحداث التي سجلت في حياة الجماعة، يحدد طبيعة المجتمع "بأصوله وتطوره [حيث تقوم] الذاكرة الجماعية بتبسيط الماضي واختصاره".(26)

وهذا التاريخ الذي نجده في قصائد الشعر الملحون يمكّننا من "الفهم الداخلي للوسط الاجتماعي، للجو الذي كان سائدا فيه".(27)

وما هذا التاريخ إلا انعكاس لتراث المنطقة بكل عناصره، يعرف الجيل الحالي بجذوره، بأصالته، بقيمه الباقية والمفقودة منها. فهو صورة للمجتمع المحلي من خلال أبيات شعرية تعكس واقعه في فترات بعيدة وقريبة، تمكّن الجيل الحالي والأجيال اللاحقة من إعادة بناء حاضرها من خلال ماضيها، من خلال تخزين هذه الأحداث المهمة في حياة المجتمعات في الذاكرة الجماعية.

والماضي الذي نقصده هو "الارتباط بمرحلة زمنية معينة تراها الجماعة ذات أهمية خاصة لها[كما أن الفن]حسب ما يقول *Herder* هو قصة يحكيها الناس لأنفسهم عن أنفسهم".(28)

إذ باعتبار الشعر الملحون فنا من الفنون الشعبية، فهو يعبر عن تاريخ الجماعة المحلية، يصور الأحداث الهامة لها عبر

قصائده. وهو بذلك يعكس هويتها ويربطها بخلفيتها الثقافية مشيرا إلى المعاني والدلالات الخاصة بتلك الأحداث. وهو بذلك "سجل تاريخي وخزائن من المعارف والشواهد والبراهين التي لا غنى عنها في تأكيد حدث أو مناقضة الآخر".(29)

4- وأخيرا سنحدد **دور الشعر الملحون في بناء و ترسيخ الهوية من خلال عنصر الاندماج :**

ومن وظائف الشعر الملحون هو تحقيق الاندماج في المجتمع، سيما مع تواجد ثقافات مختلفة أو ثقافات فرعية.

فيعتبر أحد أساليب الاندماج التي تمكن الأفراد المختلفين من الاندماج مع بعضهم البعض، ويمكنهم من التوحد رغم اختلافاتهم بإدماجه من خلال قصائده للأبعاد السائدة في المجتمع.

و"يمكن أن يشارك الفرد باعتباره عضوا لجماعات مختلفة في ثقافات مختلفة وتكون له عدة هويات كالهوية المحلية والوطنية. ولكن المساحة التي تشترك فيها ثقافة ما تعبر عن فضاء هوية *(espace d'identité*) الذي تتجمع فيه استراتيجيات جماعة ما لتحديد حدودها واختلافاتها مع الجماعات الأخرى".(30)

وللشعر الملحون تلك القدرة العجيبة في إدماج الاختلافات وامتصاصها وتجاوزها. فكل" فرد بحاجة إلى الآخرين ليكسب الكفاءات السوسيو –ثقافية التي هو بحاجة إليها ليقوم بأدواره الاجتماعية ليندمج في المجتمع".(31)

فيدخل مع أفراد المجتمع في علاقات مختلفة تمكنه من الحصول على مكانة اجتماعية تلغي عملية تهميشه من طرف أفراد المجتمع الآخرين.

وقد تمكن الشعر الملحون عبر العصور من تعزيز وظيفة اندماج الأفراد على اختلافاتهم داخل الجماعة، باعتبار الاندماج يحدد "حركة الفرد أو الأفراد نحو الجماعة"،[32] كقوة جاذبة تحركهم وتدفعهم نحو الجماعة التي ينتمون إليها بكل ما تسيره من نظام رمزي خاص .

كان ذلك عرض عما يتصوره معظم المستجوبين فيما يخص نقطة ما إذا كان للشعر دور في ترسخ الهوية الثقافية، من خلال مؤشرات قاموا بتحديدها والتي تتمثل في: الإحساس بالانتماء، كتابة تاريخ المجتمع المحلي، دور اللغة ومؤشر الاندماج.

في حين يتصور المستجوبون المتبقون أن الشعر الملحون لايسهم في بناء الهوية الثقافية، حيث تستشهد"أستاذة جامعية، أدب شعبي37 سنة" قائلة:

"يسهم الشعر الملحون في ترسيخ الهوية المحلية إلى حد نسبي لأننا نتساءل في هذه النقطة: هل هنالك إقبال على الشعر الشعبي؟ هل له تأثير عليهم؟ لأنه ليس كاف لتقوية العلاقات الاجتماعية. فهو يكشف الحجاب عن بعض الظواهر الاجتماعية السلبية."

استنادا على هذا التصور، يبدو بأن مسألة ترسيخ الهوية الثقافية مرتبطة بمدى إقبال الجمهور على الشعر الملحون، للتمكن من قياس درجة تأثيره عليهم حتى يعكس منظومة القيم الخاصة بأفراد المجتمع المحلي ويرسخ مبادئ وعناصر الهوية، المتمثلة في مجموع السمات المشتركة بين أفراد الجماعة الواحدة والتي تمكن بذلك أفرادها من الاندماج في المجتمع، نافية "الغير"، أولئك الأفراد المختلفين عنها.

فهؤلاء المستجوبون يرون أنه مادام قد أصبح الإقبال على الشعر الملحون نسبيا وضئيلا، فإنه قد أصبح من المستحيلات أن يسهم في ترسيخ الهوية الثقافية المحلية بكل رموزها بما تمثله من لباس، طرق أكل، لغة يتواصل من خلالها أفرادها، تراث يتقاسمونه.

خاتمة:

تمّ توضيح تدهور مكانة التراث اللامادي في الجزائر، نظرا لسيرورة التصنيع والنموّ الحضري، كعاملين أدّيا إلى تغيرات في البنى الاجتماعية التقليدية في المجتمع الجزائري.

هذه التغيرات مست بعض المؤسسات كالأسرة، المدرسة، فأثرت بدورها على المؤسسات الأخرى، مؤثرة في الأخير على السيرورة الطبيعية للشعر الملحون، حيث بدأ هذا الأخير يفقد مكانته في المجتمع لما كان يؤديه من وظائف كالتوجيه والتربية

والإعلام. فتغيرت وظائفه تدريجيا بفعل التغيرات التي ما زالت تحدث في البنى الأساسية للنظم الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية.

كما وضحنا أن المهرجانات لا تقوم بدور فعّال في الحراك الشعري. فلا توجد حملة دعائية للترويج له، ولا جوائز مالية معتبرة تُحفِّز شعراء الملحون، حيث لمْ يعُد يمْتثِل للأوزان المتعارف عليها، مع الاختفاء التدريجي للرصيد اللغوي بما يحمله من ألفاظ ودلالات اختفت مع الوقت، ممّا أحطّ من قيمته الفنية، بدون أن ننسى دور البدائل الثقافية التي أسهمت بدورها في عدم الإقبال المكثف على الشعر الملحون.

فالحالة الحالية للتراث اللامادي يرجعها المستجوبون لعدم ملائمة الأشخاص القائمين على الثقافة بمؤسساتها المختلفة، من وسائل إعلام واتصال مختلفة، دور ثقافة، قائمين على مهرجانات محلية ووطنية.

كما في تعكس المجتمع المحلي الهوية الثقافية تلك السمات الثقافية المشتركة بين أفراد الجماعة الاجتماعية.

باختصار، استطاع الشعر الملحون أن يربط بين التاريخ وثقافة المنطقة، باعتبارهما عنصرين مترابطين.

لكل ثقافة، سياق خاص تظهر وتنمو فيه، مختلف عن السياقات الأخرى الخاصة بالثقافات الأخرى. والأحداث التاريخية الكامنة في قصائد الشعر الملحون تعكس السياق الخاص بمنطقة مستغانم وما عاشته من أحداث عبر العصور موضعت ماضيها

وحاضرها بما يحويه من رموز خاصة، التي تعكس النسق الثقافي للمنطقة، والتي تؤدي إلى التلاحم الاجتماعي.

حدد المستجوبون مؤشرات الهوية المحلية بأربعة :

1-الإحساس بالانتماء إلى النسق الثقافي الخاص بالمجتمع المحلي، الأمر الذي يعطي لأعضائها ذلك الشعور بالتشابه وبتقاسم نفس القيم .

2-اللغة، إذ أن الشعر الملحون منطوق بلهجة العامة، بما تحويه من تنغيم، ألفاظ، عبارات لها إيقاعها ودلالتها الخاصة، مع ما تحمله من تمثلات. فاللغة عنصر مهم في حياة الجماعة،من خلالها نتعرف على تاريخ منطقتها، مما يزرع ذلك الشعور بالانتماء إلى أمور مشتركة، فيجعل أفرادها مندمجين فيها،مما يؤدي في آخر المطاف إلى ترسيخ الهوية لديهم.

3-التاريخ، إذ أن الشعر الملحون يحوي الكثير من الأحداث التاريخية التي تهم أعضاء المجتمع المحلي، إذ استطاع أن يربط بين التاريخ والثقافة، فتاريخ الجماعة لا يمكن أن نفصله عن ثقافتها التي لها سياق خاص يختلف عن السياق التاريخي للثقافات الأخرى، إذ أن المجتمع يُعرف بأصوله وتاريخه.

4- يُعتبر مؤشر الاندماج كعنصر مهم في سيرورة ترسيخ الهوية من خلال الاستماع للشعر الملحون، يجعل أعضاء المجتمع المحلي يتفاعلون معه، إذ أنه يحمل منظومة القيم التي

يتقاسمونها، تجعلهم متماسكين في نسيج من العلاقات الاجتماعية.

والذي يضمن وظيفة الاندماج هو النسق الاجتماعي.

ونلخص مؤشرات الشعر الملحون كعنصر فعال في التراث اللامادي في بناء الهوية كما يلي:

اللغة + التعريف بتاريخ المنطقة + الشعور بالانتماء + اندماج الجماعة ⇐ بناء الهوية

الهوامش:

1. فاتن محمد شريف، **الثقافة والفولكلور**، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،2008 ، ص.57.
2. فاتن محمد شريف، **الثقافة والفولكلور**، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،2008 ، ص.54.
3. عماد عبد الغني، مرجع سبق ذكره، ص.136.
4. نفس المرجع السابق، ص137.
5. *Michel Wieviorka, **La Différence**, France, Edition Balland, 2001, p. 170*
6. *Alain Touraine**, Production de la société**, Paris, Editions le seuil, 1973, p.247*
7. محمد منير حجاب، **الإعلام والتنمية الشاملة**، مصر، دار الفجر للنشر والتوزيع، 1988، ص.251.
8. عبد الغني عماد، مرجع سبق ذكره، ص.91
9. نفس المرجع السابق
10. نفس المرجع السابق ، ص.93
11. نفس المرجع السابق
12. أرمان وميشال، الصادق رابح، **تاريخ نظريات الاتصال** ، ترجمة نصر الدين لعياضي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص.85
13. أنتوني غدنز، مرجع سبق ذكره، ص. 526
14. *Guy Bajoit**, Pour une Sociologie Relationnelle**, France, PUF, 1992, p.202*

15. *Jean –Pierre Warnier, **La Mondialisation de la Culture**, Paris, La Découverte, 1999, p.09*

16.محمد فاضل الجمالي، **نحو ثقافة متجددة تحقق تنمية متكاملة**، تونس، سلسلة العلوم الاجتماعية، عدد 17، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، 1991، ص.136

17.أنتوني غدنز، مرجع سبق ذكره، ص.90

18.سوزان السعيد يوسف، مرجع سبق ذكره

19. *Sous la direction de Tariq Ragi, **Les territoires de l'identité,** Paris, L' Harmattan, 1999, p.88*

20. Ibid., p.04

21. Ibid.

22. Dictionnaire de la philosophie, p. 157

23. G.Graudgiullaume ,op.cit.

24. Ibid.

25. Ibid.

26.عبد الغني عماد، مرجع سبق ذكره، ص.175

*27. **Dictionnaire de philosophie**, op.cit., p.127*

28.سوزان السعيد يوسف، مرجع سبق ذكره، ص.993

29.كمال نخلة، **الثقافة الشعبية والتاريخ**، المؤتمر الثاني للثقافة الشعبية اللبنانية-العربية، مرجع سبق ذكره، ص.853

*30. S.D de P.Descola, J.Hamel, et P. Lemonnier **, La production du social**, Colloque de Cerisy, France, Fayard, 1999, p.199*

Guy Bajoit, op. cit., p.104

*31. Madeleine Grawitz, **Lexique des sciences sociales**, op.cit., p. 69*

مقامات الأولياء في الموروث الشعبي الجزائري

مقام سيدي عبد الرحمان الثعالبي نموذجا : قلب ثقافة العاصمة

د/ عصام طوالبي الثعالبي

أستاذ محاضر في تاريخ القانون والتشريع الإسلامي بجامعة الجزائر 1

رئيس جمعية سيدي عبد الرحمن الثعالبي لترقية التراث

"كلّ من يتبرك بمشاهدته في حياته يتبرك بزيارته بعد وفاته"

الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 504هـ/ 1111م)

قلّت المصطلحات العلمية التي عرفت مصيرا إيبستميلوجيا مماثلا لمنظور الهوية. فقد جدّ علماء النفس والاجتماع والإنسانيات منذ منتصف القرن السابق في تحديد كنه معناه، وإثبات صحة تعريفهم لمحتواه؛ فبينما ذهب أنصار "المقاربة الذاتية" (approche subjective) أمثال "ليكوير" (Lecuyer) إلى تعريف "الهوية الفردية" (identité individuelle) بمثابة "مجموعة التصورات، والمشاعر، والمعارف، والذكريات والمشاريع المتعلقة بالذات" [(1)]؛ عارضهم في التعريف أنصار "المقاربة الموضوعية" (approche objective) الذين يحددون منظور "الهوية الاجتماعية" (identité sociale) من خلال تلك العلاقة التي تربط الفرد بالمجتمع، أو بعبارة "بياجي" (Piaget)، "من خلال إدماج التصورات الاجتماعية".[(2)] وسط هذا الصراع القائم بين أنصار "الهوية الذاتية" و"الهوية الاجتماعية"، فضل "إيريكسن" (Erikson)

التوفيق بين المفهومين باعتبار البعدين قطبين لنفس الاستمرارية الهويتية.[3] أكثر منه واقعية، اقترح "قوفمان" (Goffman) و"كلود ليفي ستروس" (Claude-Levi Strauss) نظرية "تعدد الهويات" (pluralité identitaire)، نظرية تفترض وجود عدّة صور من الهوية يرتديها الشخص حسب الوضعية الاجتماعية التي يتواجد فيها في عالم متغير على الدوام.[4]

إن الطابع النسبي للتعريفات التي اقترحها الباحثون لمدلول الهوية يدلّ أن الإنسان لازال لم يحط بعد بكافة معاني المصطلح. لكن ورغم ذلك، يتّفق جمهور الباحثين على اعتبار الموروث الثقافي بمثابة "قلب ظاهرة الهوية".[5] بالفعل، أليس بواسطة الموروث الثقافي – أو تلك "الطريقة التي يعيش بها الفرد الواقع"[6] – كما يقول "ديفرو" (Devreux) – أن الإنسان يشعر بانتمائه إلى مجموعة إنسانية معينة وسط العالم المتنوع الذي يحيط به؟

فإن أقرنا من جهة أخرى بتعريف اليونسكو "للتراث المعنوي" بمثابة "مجموعة الممارسات، والتصورات، والتعبيرات، والمعارف، والحرف التي تعترف بها الجماعات كجزء من تراثها الثقافي"،[7] نستطيع القول بأنّ مقامات الأولياء جزء لا يتجزأ من معالم الهوية الإسلامية عامة والجزائرية خاصة؛ فمن أضرحة خالد ابن الوليد (ت. 21هـ/ 642م) والشيخ ختال الدين شاه (ت. حوالي 544هـ/ 1150م) اللذان يحيدان واد السند، إلى مرقد ذرية المصطفى عليه السلام – السيدة فاطمة الزهراء (ت. 11هـ/ 633م) والإمام الحسين

(ت. 60هـ/ 680م) رضي الله عنهما – في قم وكربلاء ؛ مرورا بصمعة الخليفة علي ابن أبي طالب (ت. 40هـ/ 661م) في النجف، والصوفي الشهير أبي القاسم الجنيد (ت. 298هـ/ 911م) في بغداد، والشاعر الفارسي جلال الدين الرومي (ت. 671هـ/ 1273م) في كنيا التركية وشيخه محي الدين ابن عربي (ت. 637هـ/ 1240م) في دمشق؛ أو في إفريقيا مع ضريح الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) في القاهرة، والإمام الأسمر الإدريسي (ت. 980هـ/ 1573م) في زلتن، وابن مشيش (ت. 625هـ/ 1228م) في طنجة، وسيدي بومدين (ت. 593هـ/ 1197م) في تلمسان، والشيخ بن عليوة (ت. 1352هـ/ 1934م) في مستغانم، وسيدي عبد الرحمن الثعالبي (878هـ/ 1474م) في الجزائر العاصمة...إلخ، لا شك أن رائد التيار الإصلاحي الجزائري، الإمام عبد الحميد بن باديس (1344هـ/1925م)، لم يخطئ في شيء حين صرّح منذ ما يقارب قرنا من الزمن، ورغم نزعته السلفية، أنه "لا يخلو اليوم قطر من أقطار الإسلام في الغالب من ضريح أو أضرحة تزار وتشد إليها الرحل".[8]

بالفعل، نلاحظ أنه لا مدينة من مدن الإسلام عامة والمغرب العربي خاصة، إلا وتحتوي على ضريح عالم كبير أو زاهد جليل؛ حتى تواترت لدى قدامى المغاربة المقولة الشهيرة: *"المشرق أرض الأنبياء والمرسلين؛ المغرب أرض الأولياء والصالحين"*. لكن ومهما تأكدت مكانة الأضرحة في الموروث

الثقافي المغاربي والجزائري، إلا أن هذه الأماكن لم تنج اليوم – مثل العديد من معالم التراث الإسلامي في منطقة شمال إفريقيا – من ظاهرتي النسيان والتهميش: فبينما اتخذها بعض المدّعين محلات لترويج المناسك الشعوذية وإقامة الطقوس السحرية، المنافية لمبادئ العقل وأحكام النقل، ذهب غيرهم بحجة الدفاع على صفاء التوحيد إلى اتهام هذه الأماكن وجعلها رمزا للشرك والانحراف العقائدي. فقد نتج عن هذه الظاهرة أن منطقة المغرب العربي تعاني منذ ما يقارب سنة من حملة حقيقية ترمي إلى تشويه – بل إلى تحطيم – هذه المواقع الأثرية الشاهدة على تاريخ إفريقيا الشمالية: فلم يمتنع المجتمع الدولي بتاريخ 30 جوان 2012 من التعبير عن إنكاره الشديد أمام نبأ تدمير عدد من الأضرحة في مدينة تمبكتو؛ ألا نتذكر كيف تم إتباع تدمير ضريح سيدي محمود في شمال "مدينة الثلاثة وثلاثين ولي" بإتلاف قبر سيدي مختار وألفا مويا في جزئها الشرقي، وخمسة أضرحة أخرى بين شهري سبتمبر وديسمبر بما فيها ضريح سيدي يحي؟ في الوقت نفسه الذي استخدم فيه الغلاة الليبيين في طرابلس الشاحنات لهدم ضريح الشاب الدحماني وإفساد صمعتي الشيخ الزروق وسيدي عبد السلام الأسمر. لم يمنع الصدى العالمي الذي أثارته هذه التصرفات إخوانهم التونسيين من الاعتداء في العشرين من شهر ديسمبر الماضي على ضريح السيدة عائشة المنوبية، قبل حرق

عشية الثاني عشر جانفي من العام الجديد ضريح الولي الشهير سيدي بو سعيد بتونس العاصمة !

بغض النظر عن الخطورة التي تشكله هذه الاعتداءات على التراث الثقافي العربي الإسلامي، إنها تدل في نفس الوقت على جسامة الجهل وسوء الفهم الذي يرافق اليوم الأضرحة في الضمير الجماعي للأمة المحمدية. لكن وحين نعلم الدور الذي لعبته مقامات الأولياء فيما مضى من تاريخ الإسلام، حيث كانت تشكل ملجأ للأنفس المضطربة، تزورها العامة من المسلمين والخاصة من رجال الشريعة والمتفقهين، أليس من الغريب للغاية اليوم أن نجد المعاصرين من أهل العلم يصدّون عن هذه الأماكن العريقة ويدعون إلى هجرتها، بل يشجعون أحيانا على إتلافها ؟ لنطرح الإشكالية بطريقة مغايرة: أيجب اعتبار الأضرحة وعرف زيارتها مجرّد "فولكلور" أو "عادة شعبية" مخالفة لمعالم الشرع الحكيم، "محدثة" منكرة وضعها ضعفاء الإيمان من المبتدعين وسار عليها من تبعهم من المقلّدين؟ أم عكس ذلك سنّة شرعية أقرّها السلف الصالح من أحبار الأمة، وأذن بها كبار أهل الفتوى من الملة، لعبت دورا في الحفاظ على هوية وذاكرة شعوب الإسلام عامة والجزائر خاصة؟

لا شك أننا لا نستطيع الإجابة على هذه التساؤلات ولا تقدير الدور الذي لعبته مقامات الصالحين في الحفاظ على الذاكرة الإسلامية دون أن نتساءل أولا عن معنى الولاية: *الأولياء*،

الصالحون، *أهل الله*، *عباد الله*، هؤلاء الرجال والنساء الذين – على حد تعبير القرآن الكريم – *يسبحون بالغدو والآصال ولا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله* (النور: 37)؛ من هؤلاء الأفراد الذين تركوا للأبد بصمتهم على ذاكرة الأمة حتى أصبحوا بعد موتهم محلّ تبجيل في مختلف أقطار الإسلام؟ لماذا شُيّدت لذكراهم المقامات وما رأي الرعيل الأول من الفقهاء في المسألة ؟ ذلك موضوع المبحث الأول من مقالتنا. بينما سنحاول في المبحث الثاني تقييم مكانة الأضرحة والصالحين في الثقافة الجزائرية من خلال دراسة ميدانية لعينة محدّدة زمانا ومكانا في المجتمع: مقام سيدي عبد الرحمن الثعالبي (ت. 875هـ/1474م) ومكانته في ثقافة أهالي العاصمة.

المبحث الأول: الولاية والأضرحة في التراث الإسلامي :

"إن الله تعالى خبأ ولايته في عباده المؤمنين، فلا تحتقروا منهم أحدا لعلّه وليّ الله تعالى!"؛ [9] كذلك كان الإمام جعفر الصادق (ت. 148هـ/ 765م) ينظر إلى مدلول الولاية. لا يمكن إدراك معنى هذه الحكمة ولا مكانة الصالحين في أمة الإسلام دون أن نتوقف أولا مع مفهوم الولاية (المطلب الأول). لنحاول بعدها تحديد تاريخ ظهور الأضرحة في الإسلام وآراء الرعيل الأول من الفقهاء في المسألة (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الولايـــة في الإســلام:

رغم كون الولاية معلومة من الدين بالضرورة، ثابتة بصريح الكتاب والسنة، إلا أنه ليس من اليسير في شيء تقديم تعريف جامع مانع لها. فمن معناها اللغوي الذي يفيد – كما نعلم – المحبة والنصرة مصداقا لقوله تعالى: **{فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه}**(المائدة: 54)، اجتهد منذ صدر الإسلام كل من المتكلمين والمفسرين والفقهاء والصوفية في تحديد مفهومها والإحاطة بمعناها. كذلك نجد المفسر الطبري (ت. 310هـ/ 923م) على سبيل المثال يستنبط من قوله تعالى : **{ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون}**(يونس: 62–63)، أن "الأولياء جمع ولي وهو النصير؛ وأنصار الله لا خوف عليهم في الآخرة من عقاب الله لأن الله رضي عنهم فآمنهم من عقابه".[10] قبل أن يضيف أن "علامة من يستحق هذا الاسم القوم الذي يُذكر الله لرؤيتهم لما عليهم من سمات الخير والإخبات" استنادا إلى ما روي عن رسول الله عليه السلام: "**إن من عباد الله لأناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله**". قالوا: "يا رسول الله أخبرنا من هم وما أعمالهم فإنا نحبهم لذلك؟" قال: "**هم قوم تحابوا في الله بروح الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها، فوا الله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس**".[11]

لم يفعل أهل الحديث سوى ذلك بما فيهم الإمام ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م) الذي استند بدوره إلى الحديث القدسي: "**من آذى لي وليا فقد آذنته بالحرب**"،[12] والحديث النبوي: "**إن الله تبارك وتعالى شرف الكعبة وعظمها، ولو أن عبدا هدمها حجرا حجرا ثم أحرقها ما بلغ جرم من استخف بولي من أولياء الله تعالى**"،[13] ليقترح لنا التعريف التالي للولاية: "الولاية ضد العداوة، وأصل الولاية المحبة والقرب، وأصل العداوة البغض والبعد، وقد قيل: إن الولي سمي وليًّا من موالاته الطاعات أي متابعته لها [...] فولي الله من والاه بالموافقة له في محبوباته ومرضاته وتقرب إليه بما أمر به من طاعته [...] والولاية هي الإيمان والتقوى المتضمنة للتقرب بالفرائض والنوافل".[14] وقد وافقه في هذا التعريف تلميذه ابن القيم الجوزية (ت. 751هـ/ 1349م) حين يقول أن "الولاية عبارة عن موافقة الولي الحميد في محابه ومساخطه [...] فولي الله هو القريب منه المختص به".[15] وقد تبنّى هذا التعريف غيرهما من المحدثين بما فيهم الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/ 1448م) الذي يرى أن "المراد بولي الله العالم بالله تعالى المواظب على طاعته المخلص في عبادته"،[16] وكذا جلال الدين السيوطي (ت. 911هـ/ 1505م) الذي يعرف بدوره الولي بـ"العارف بالله حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات".[17]

مهما اختلفت في اللفظ، نلاحظ أن التعريفات التي اقترحها الفقهاء وأهل الحديث للولاية تكاد تتفق على اعتبار التقوى والمجاهدة أساس المنظور. لا شك أن الزهاد من الصوفية قد وافقوهم في هذا التعريف؛ كذلك يرى محي الدين ابن عربي (ت. 638هـ/ 1240م) مثلا في الأولياء أولئك المؤمنين "الذين تولاهم الله بنصرته في مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة: الهوى والنفس والدنيا والشيطان".[18] إلا أن أهل التصوف قد منحوا في تعريفهم للولاية قدرا أكبر من الأهمية للحقيقة الروحية الوجدانية؛ على هذا المنوال، يعتبر الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت. 561هـ/ 1166م) أن "الولي هو الفاني في حاله والباقي في مشاهدة الحق، ولم يمكن له عن نفسه اختيار ولا له مع أحد غير الله قرار"،[19] وكذا وارثه الروحي الإمام أبو مدين الغوث (ت. 594هـ/ 1197م) الذي يقرّ بالولاية للعابد "المقرّب المسرور بقربه والمحبّ المعذّب بحبه؛ أبدانهم تتمتع بأثره وأرواحهم تتنعم بنظره".[20] نفس الفكرة تظهر عند ابن عجيبة الحسني (ت. 1224هـ/ 1809م) حين يعرف الوليّ "بمن كان همّه الله وشغله الله وفناءه دائما في الله"،[21] أو معاصره الأمير عبد القادر الجزائري (ت. 1300هـ/ 1883م) الذي يرى "بداية الولاية موهبة لأنها حال والأحوال مواهب". [22]

فاستنادا إلى المنظور الصوفي للولاية، تبدو الأولياء بمثابة كائنات اصطفاها الله تعالى، صبرت بموافقته على مجاهدة أنفسها وتصفية قلوبها، ففازت برضوان ربها ومحبة مولاها، وأشرقت فيها

أنوار التجلي والمشاهدات الإلهية، وفتحت لها أسرار الكشف والعلوم اللدنية. الكلّ مصداقا لقوله تعالى في حق وليّه الخضر عليه السلام[23] : **{عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما}** (الكهف: 65)، وقوله في الحديث القدسي: "**لا يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحبّه؛** *فإذا أحببته كنت* **سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر فيه، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه**". [24]. أحبّهم الحق جل وعلا فتولّى أمرهم، وأورثهم العلم والحكمة، وجعل منهم منارات تنير الملايين من أبناء جنسهم، وسيارات تحمل رسائل الأمل والمحبة لإخوانهم: **{***وجعلنا منهم أئمة* **يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون}** (السجدة: 24). وقد أحسن يحيى بن معاذ (ت. 258هـ/ 871م) في تلخيص هذه الفكرة حين وصف الأولياء بأنهم "عباد تسربلوا بالأنس بالله تعالى بعد المكابدة، واعتنقوا الروح بعد المجاهدة، بوصولهم إلى مقام الولاية [...] الولي ريحان الله تعالى في الأرض، يشمّه الصديقون، فتصل رائحته إلى قلوبهم، فيشتاقون به إلى مولاهم، ويزدادون عبادة على تفاوت أخلاقهم".[25]

مهما اختلف الفقهاء والصوفية في ارتكازهم على ظاهر الأعمال أو باطن الأحوال لتحديد مدلول الولي، إلا أن أهل العلم قد أجمعوا على اعتبار أولياء الله العارفين من خاصة خواص

الأمة المحمدية؛ ألم يقل النبي عليه السلام في هذا السياق أن ***فضل علماء أمته على غيرهم من عامة المسلمين "كفضله صلى الله عليه وسلم على سائر الناس***"[26] لكونهم – كما ورد في الأثر – "**كأنبياء بني إسرائيل**" ؟[27] من هنا أوجب الشرع على المسلم الاعتراف بفضلهم والعمل بنصائحهم: **{يأيها الذين آمنوا أطيعوا وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}** (النساء: 59)؛ **{فاسألوا أهل الذكر إن كنتم تعلمون}** (النحل: 43). قبل أن يرغّب المؤمن في حضور مجالسهم، للتأدب بأخلاقهم، والاقتباس من أنوارهم، والتبرك بمشاهدتهم: **{واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم}** (الكهف: 28)؛ ذلك أن "**الجليس الصالح** – يخبرنا النبي عليه السلام – **كحامل المسك؛ إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحا طيبة**".[28] فقد بلغت مجالسة الصالحين من الفضل ما جعل الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه يعتبر "***جلوس ساعة عند العلماء أحب إلى الله من عبادة*** ألف سنة".[29]

لا خلاف بين أهل العلم أن النصوص السابقة تشير إلى فضل مجالسة الصالحين ما داموا على قيد الحياة. لكن كيف بعد وفاتهم؟ هل تتوقف بركة الانتفاع بزيارة أولياء الله العارفين مع انتقالهم إلى الدار الآخرة في حين أن الكتاب يخبرنا أنهم ليسوا أمواتا **{بل أحياء ولكن لا تشعرون}**(البقرة: 154)؟ باعتبار ما ورد

في حديث ابن عباس أنه "**ما من مسلم يمر على قبر أخيه كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا رد الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام**"،[30] هل نستطيع القول أن المرء قد ينتفع ببركة زيارة أهل الخير بعد وفاتهم كما كان ينتفع بها أثناء حياتهم؟ فقد شكّل هذا التساؤل الذي طرحه الرعيل الأول من المسلمين الحجر الأول لظهور فكرة المقامات وشد الرحال إلى أضرحة الصالحين.

المطلب الثاني:مقامات الأولياء بين الفقه والتاريخ :

يتفق العلماء المنكرون لزيارة الأضرحة على تدعيم موقفهم بمبدأ توحيد الربوبية وما يترتب عنه من وجوب عبادة الله وحده دون واسطة. بالفعل، يعتبر هؤلاء فكرة التشفّع بالصالحين منافية للتوحيد، بل أكثر من ذلك ضربا من ضروب الإشراك بالله تعالى. ومن ثمة، يجب سد ذريعة الشرك بأشد الوسائل وأكثرها صرامة: تسوية القبور وهدم الأضرحة لجعلها مجرد مواقع لدفن الأموات؛ فقد قام الرئيس السابق للجنة الإفتاء السعودية عبد العزيز بن باز (ت. 1420هـ/ 1999م) بتلخيص هذه الفكرة على النحو الآتي: "تجصيص القبور والبناء عليها أو اتخاذها مساجد كله منكر لا يجوز [...] الجلوس عند القبر يدعو الله أو يصلي عند القبر هذا لا يجوز أيضاً، بل يجب الحذر من ذلك؛ لأنه من وسائل الشرك، ولأن دعاء الميت شرك أكبر والاستغاثة به والاستشفاع به ونحو ذلك من الشرك الأكبر، والجلوس عنده للدعاء، أو الصلاة من البدع ومن وسائل الشرك. وهكذا البناء على القبور، واتخاذ القباب

عليها من البدع، وكله من وسائل الشرك والذرائع. فالواجب على المسلمين أن يحذروا من ذلك، وأن يعيدوا القبور على حالها الأولى، ويزيلوا ما عليها من مساجد ومن قباب".[31]

فإن كانت سد ذريعة الشرك تمثل المستند الشرعي الرئيسي الذي يعتمد عليه الدعاة إلى هجر الأضرحة، يضيف إليه هؤلاء عددا من الروايات التي نهى فيها النبي عليه السلام صراحة عن البناء على القبور: منها ما ورد في الصحيح: "**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**"؛[32] "**اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد**".[33] أشهر من هذين الحديثين ما روى مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه "**نهى أن يُبنى على القبر وأن يُجصص**"،[34] قبل أن يوصي الإمام علي يوم بعثه إلى اليمن: "**ألا تدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مُشرفا إلا سويته**".[35] يستنتج الإمام ابن القيم الجوزية (ت. 751هـ/ 1349م) من الأحاديث السابقة أنه "لم يكن من هديه صلى الله عليه وسلم تعلية القبور ولا بناؤها بآجر ولا بحجر ولبن، ولا تشييدها ولا تطيينها ولا بناء القباب عليها، فكل هذا بدعة مكروهة مخالفة لهديه صلى الله عليه وسلم [...] ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اتخاذ القبور مساجد، وإيقاد السرج عليها، واشتد نهيه في ذلك حتى لعن فاعليه [...] [36] وعلى هذا فيهدم المسجد إذا بني على قبر، كما ينبش الميت إذا دفن في المسجد".[37] وقد وافقه في ذلك الحافظ ابن حجر (ت. 852هـ/ 1448م) حين أفتى بدوره بوجوب "المبادرة

لهدم المساجد والقباب التي على القبور؛ إذ هي أضر من مسجد الضرار؛ لأنها أُسست على معصية رسول الله".[38]

على ضوء الحجج السابقة، تبدو سنّة تشييد الأضرحة محدثة منكرة وبدعة سيئة. لكن كيف نستطيع تفسير الانتشار الكبير الذي عرفته الأضرحة في أرض الإسلام ابتداء من القرن الثالث للهجرة ؟ قبل محاولة الإجابة على هذا السؤال، يجب أن نذكّر أولا أن ثقافة الأضرحة ليست وليدة الإسلام بل عرفتها الإنسانية منذ أقدم عصورها: فالجميع يعلم بالمعابد الكبيرة التي كانت تخصّص في مصر الفرعونية للملوك وأقاربهم كأضرحة "أخناتون" (1328 ق.م) و"نفرتيتي" (1333 ق.م) و"رمسيس الثاني" (1213 ق.م) وغيرها. كذلك في بلاد الرافدين حيث كانت الملوك تدفن في بنايات ضخمة كما يشهد على ذلك مرقد "أورنامو" (ت. 2095) وابنه "شولقي" (2047 ق.م) في مدينة أور؛ أو بلاد الفرس مع ضريح أول ملوكها كورش الكبير (ت. 529 ق.م) والحاكم موسولوس (ت. 353 ق.م)؛ ستنتشر الأضرحة في العالم الغربي القديم مع غزو اليونان للفرس سنة 330 ق.م والرومان لمصر في 31 ق.م؛ من أشهر الأضرحة الغربية ضريح اسكندر المقدوني (ت. 323 ق.م) والإمبراطور الروماني أغسطس (ت. 14 م). ستزداد الأضرحة انتشارا في العالم الغربي مع اعتناق الإمبراطورية الرومانية للديانة النصرانية سنة 325 للميلاد، حيث أصبحت

المقامات تشيّد تلقائيا تكريما لكبار الأباطرة ورجال الكنيسة تخليدا لذكراهم.

يخبرنا تاريخ التشريع الإسلامي من جهة أخرى أن الخلفاء الراشدين والرعيل الأول من فقهاء التابعين وأتباعهم، استنادا إلى مرونة الدين الحنيف، لم يمتنعوا من الإقرار ببعض أعراف الحضارات المجاورة التي استولوا عليها، خاصة منها الفارسية والرومانية. ألم يقم الخليفة عمر رضي الله عنه بنقل نظام الدواوين والخراج من بلاد الفرس،[39] وعقوبة السجن من بلاد الروم؟[40] لم يفعل خلفاء بني أمية وبني العباس سوى ذلك حين استلهموا من وظيفة *الأقرورنوموس* الروماني لإنشاء منصب "القاضي المحتسب" أو مفتش الأسواق، واقتبسوا من عند الفرس نظام "كاتب المحكمة" و"قاضي القضاة"؛[41] بغض النظر عن الأعراف الملكية والعمرانية العديدة التي أخذوها عن الحضارتين كتنظيم حاشية الخليفة، وركوب الفيلة الضخمة، وتشييد القصور العظيمة، وإعلاء صوامع المساجد، وزخرفة قاعات الصلاة بالأحرف الذهبية...إلخ. فإن اقتبس المسلمون الأوائل من بلاد الروم والفرس مثل هذه المعالم الثقافية، ألم يكن من المتوقع أن يأخذوا عنهم عرف تشييد الأضرحة ؟

بالفعل، تخبرنا المصادر التاريخية السنيّة [42] أن أوّل قبة عرفها العالم الإسلامي القبة المشهورة باسم "الصليبية" في مدينة سامرّا العراقية على الضفة الغربية لنهر دجلة؛ فقد أورد الطبري

(ت. 223هـ/ 838م) في هذا الشأن أن "أم الخليفة العباسي محمد المنتصر بن المتوكل العباسى (ت. 248 هـ/ 862م) – والتي كانت نصرانية – استأذنت في بناء ضريح منفصل لولدها فأذن لها؛ إذ كانت العادة قبل ذلك أن يدفن الخليفة في قصره، فأقامت قبة الصليبية في شهر ربيع الثاني سنة 284هـ، وقد ضم الضريح إلى جانب المنتصر الخليفة المعتز والمهتدي، وتعتبر قبة الصليبية أول قبة في الإسلام".[43] سيتبع هذا الضريح بمقام إسماعيل الساماني سنة 296 هـ في مدينة بخارى، ثم ضريح الإمام علي رضي الله عنه سنة 317 هـ في النجف بمبادرة من الحمدانيين، ثم ضريح محمد بن موسى في مدينة قم الإيرانية سنة 366 هـ ومقام "السبع بنات" في الفسطاط سنة 400هـ،[44] ثم ضريح السيدة زينب بنت علي رضي الله عنهما الذي أقامه السيد محمد بن حسين نظام وأولاده في دمشق.[45] لتتضاعف بعدها الأضرحة ما في العهد الفاطمي والخلافة العثمانية في كافة أنحاء بلاد الإسلام، خاصة منها مصر ومنطقة المغرب العربي.

مهما ثبتت صحة هذه المعطيات التاريخية المتعلقة بظهور المقامات في الإسلام، نتساءل هنا كيف تمكّن ولاّة أمور المسلمين من تشييد الأضرحة مع تواتر أحاديث النهي عن البناء على القبور؟ أيعقل قبول السواد الأعظم من الأمة المحمدية بالبدعة في زمن كانت فيه الدولة قائمة على حكم الشريعة الإسلامية والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ما موقف فقهاء المذاهب السنية من ظاهرة المقامات حين فرضت نفسها في بلاد الإسلام؟

بالعودة إلى أمهات الفقه المالكي، نجد للعجب "حجة المالكية" الشيخ خليل (ت. 776هـ/ 1374م) يعالج في مختصره موضوع إقامة القبب على القبور على النحو التالي: "هناك ثلاثة أقوال في المسالة: الأول المنع وذلك إذا قصد بالبناء المباهاة والتفاخر؛ والثاني الكراهة إذا لم يقصد بالبناء شيئا؛ والثالث الاختلاف بين الكراهة والجواز إذا قصد بالبناء التميز".[46] وإن كان الإمام خليل قد ذهب إلى ترجيح القول بالجواز، وافقه في رأيه "سلطان علماء المالكية" العز بن عبد السلام (ت. 660هـ/ 1262م) حين أقر بالحفاظ على قبة الإمام الشافعي التي بناها القائد صلاح الدين الأيوبي.[47]

الجدير بالذكر أن الترخيص بجواز بناء الأضرحة لم يتوقف مع فقهاء المالكية؛ بل وشاطرهم في الرأي بعض الأحناف بما فيهم القدوري (ت. 428هـ/ 1036م) حين أفتى "بجواز البناء على مشاهد الصالحين وأنها لا تهدم حتى إذا كانت في الأرض الموقوفة".[48] كذلك الأمر بالنسبة لبعض فقهاء الشافعية كجلال الدين السيوطي (ت. 911هـ/ 1505م) الذي رخّص برفع "قبور الأولياء والصالحين ولو كانت في الأرض المُحَبسَة"[49] أو سليمان البجيرمي (ت. 1221هـ/ 1806م) الذي أفتى بـ"جواز البناء حول القبر بلا كراهة لمن ترجى بركته من الأنبياء والصالحين".[50] بل

ونجد حتى من الحنابلة – رغم تمسكهم الشديد بظواهر النصوص – من أذن ببناء القبب على قبور الصالحين، منهم بن مفلح المقدسي (ت. 763هـ/ 1361م) تلميذ الإمام ابن تيمية الذي يرى أن "القبة والبيت والحوش حول القبر إن كان في ملكه فعل ما شاء وأن كان في أرض موقوفة كره للتضييق على الآخرين".[51]

مهما كانت هذه الفتاوى مثيرة للاهتمام، ألا تبدو في كل حال مخالفة لظاهر الأحاديث المذكورة أعلاه في شأن وجوب تسوية القبور؟ لا شك أن هذه الملاحظة لم تخف على هؤلاء العمالقة من رجال الشريعة المجمع على حذق فقههم؛ فقد استندوا بدورهم إلى نصوص الكتاب والسنة للإفتاء بجواز تشييد المقامات واتخاذ المساجد عليها: أولها قوله تعالى في حق أهل الكهف: **{قال الذين غلبوا على أمرهم لنتَّخذن عليهم مسجداً}** (الكهف:21)، مع أن الذين "غلبوا على أمرهم" عند جمهور المفسرين هم "الذي آمنوا بهم"؛ فلم ينكر عليهم الوحي اتخاذهم قبور الفتية مسجدا، أليس في ذلك إذنا ضمنيا ببناء المشاهد على قبور الصالحين؟ تتأكد هذه الفكرة بتقرير رسول الله عليه الصلاة والسلام للصحابي أبا جندل بناء مسجد على قبر أبي بصير رضي الله تعالى عنهما؛[52] وكذا يوم وفاة عثمان بن مظعون وضع النبي صلى الله عليه وسلم على قبره صخرة عظيمة قائلا: "**أُعلِّم بها قبر أخي وأدفن إليه من مات من أهله**".[53] تخبرنا السنة النبوية من جهة أخرى أن عددا من المرسلين والأنبياء

عليهم السلام مدفونون في المسجد الحرام ما بين زمزم والمقام، منهم نوح وهود وصالح وشعيب وإسماعيل عليهم السلام. أكثر من ذلك كلّه أذن النبي صلى الله عليه وسلم اتخاذ مسجده على قبره الشريف بقوله: "**ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة**".[54]

باعتبار الأدلة الشرعية السابقة، حمل العلماء القائلون بجواز تشييد المساجد والمقامات على الأضرحة قوله صلى الله عليه وسلم "**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**" على أولائك القوم الذين "اتخذوا قبور أنبيائهم قِبلة يسجدون إليها وهو محظور باتفاق؛ وأن النهي عن رفع القبور نحو خبر"**لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويته**" مقصود به لا تدع قبراً مشرفاً من قبور المشركين ومن في معناهم إلا سويته"؛[55] بينما فسّر غيرهم "النهي الوارد في البناء على القبر أي لا يوضع أو يبنى عليه شيء، أما البناء حول القبر فجائز ولا شيء فيه، والفرق شاسع بين البناء على القبر والبناء من حوله".[56]

يبدو في كل حال أن الصحابة قد أدركت في زمن مبكر هذه الدقيقة الفقهية، وإلا كيف أجمعوا على دفن النبي صلى الله عليه وسلم في بيت السيدة عائشة وإلحاق الخليفة أبا بكر وعمر به قبل أن يتفق التابعون على إدخالهم في المسجد النبوي؟ روي من جهة أخرى عن فاطمة عليها السلام أنها "كانت تأتي قبر حَمزة رضي الله عنه في كُل عَام فترُمُه وتُصلحُه لئَلا يندرس أثَره

فيخفَى على زائره"،[57] كما ثبت أن الصحابة "رضي الله عنهم لما فتحوا البلاد في زمن الخلفاء الراشدين لم يهدموا البناء الذي كان على قبور الأنبياء بالشام والعراق وغيرهما من أرض العرب مع قيامهم بالمعروف والنهي عن المنكر وتنفيذ كل ما أمرت الشريعة به".[58]

نستنتج إذن مما سبق أن أساس التفصيل في مسألة الأضرحة هو الغاية المراد تحقيقها من خلال بناء المقام: فإن كان قصد البناء عبادة صاحب القبر والسجود له فحكمه المنع وفق أحاديث النهي؛ وإن كانت نيّة التشييد تمييز صاحب القبر لزيارته ترحما وتبركا وتوعظا بذكر الموت وأحوال الآخرة، فحكمه الجواز عملا بالقاعدة الأصولية التي تقضي بأن "الأحكام تابعة لعلتها فكلما انتفت العلة انتفى الحكم". قاعدةٌ فقهية أصاب وأجاد في تلخيصها رئيس جمعية العلماء الجزائريين المسلمين الدكتور عبد الرزاق قسوم (1421هـ/ 2001م): "لعلّ القاعدة الأساسية في عملية إعطاء الأحكام إنما هي قاعدة العلة في الأصول، فالمنع والجواز في أية قضية من قضايا الإسلام تحكمها هذه العلة الأصولية، فعلة الأصول هنا هي عبادة الأوثان، وطالما خلت الهياكل والتماثيل من هذه العبادة عند المسلمين، فإن التعامل معها يصبح بمثابة التعامل مع قطع أثرية".[59]

فلا شك أن المالكية من فقهاء المغاربة قد استندوا إلى هذا المنطق للقول بجواز بناء الأضرحة؛ منهم مفتي الديار التونسية

أبو علي ابن قداح (ت. 734هـ/ 1333م) الذي يرى أنه في حالة ما "إذا جعلَ على قبر من أهل الخَير علامةٌ فهو حسنٌ، والعلامةُ المميزةُ هو البناءُ الخاص لاشتراك غيره".[60] لم يقل العلامة المغاربي عبد القادر الفاسي (ت. 1091هـ/ 1680م) سوى ذلك عندما سئل عن حكم البناء على ضريح الإمام عبد السلام بن مشيش (ت. 622هـ/ 1225م) في المدينة المغربية طنجة فأجاب: "لم يزَل الناس يبنُون على مقابر الصالحين وأئمة الإسلام شرقاً وغرباً كما هو معلومٌ، وفي ذلك تعظيمُ حُرُمات الله، واجتلاب مَصلحة عباد الله لانتفاعهم بزيارة أوليائه، ودَفع مَفسَدة المَشي والحَفر وغير ذلك، والمحافظةُ على تعيين قُبُورهم وعَدَم اندراسها، ولو وقَعت المحافظةُ من الأُمَم المُتقدمَة على قبور الأنبياء لم تندَرس وتُجهَل، بل اندرس أيضاً كثيرٌ من قبور الأولياء والعلماء لعَدم الاهتمام بها وقلة الاعتناء بأمرهم".[61]

تلك أهم العوامل التاريخية والفقهية التي تفسّر الانتشار السريع الذي عرفته المقامات ابتداء من القرن الثالث للهجرة في العالم الإسلامي عامة وفي المغرب العربي خاصة. مهما كانت هذه العوامل ضرورية لفهم مكانة المقامات في ثقافة منطقة شمال فريقا، إلا أنها تفتقر إلى دراسة ميدانية تظهر من جهة واقع الأضرحة في تاريخ المجتمع الجزائري، وتوضح من جهة أخرى الدور الذي لعبته هذه المقامات في الحفاظ على الهوية الوطنية. ذلك موضوع الصفحات الآتية المخصصة لعينة محدّدة زمانا

ومكانا في المجتمع الجزائري: مقام سيدي عبد الرحمن الثعالبي (ت. 875هـ/1474م) ومكانته في ثقافة أهالي العاصمة.

المبحث الثاني: سيدي عبد الرحمن الثعالبي: روح عاصمة الجزائر

مشهور عند علماء وقته بلقب "حجة علم الحديث"، إن الشيخ الثعالبي – على حد تعبير الإمام أحمد التنبكي (ت. 1036هـ/ 1627م) – "ممن اتفق الناس على صلاحه وإمامته"؛[62] فبينما وصفه إمام المحدثين ولي الدين العراقي (ت. 862هـ/ 1422م) "بالشيخ الصالح الفاضل الكامل المحرر"،[63] لقّبه الحافظ السخاوي (ت. 902هـ/ 1496م) "بالإمام العلاّمة المصنّف"،[64] ورأى فيه العلامة المحدث أبو الفيض الكتاني (ت. 1381هـ/ 1962م) "بركة الجزائر عالمها ومسندها".[65] بالفعل، لا يخلو اليوم ضريح الشيخ الثعالبي من الزوار في أي ساعة من ساعات النهار، خاصة بمناسبة الأعياد الدينية. كيف اكتسب مقامه هذه المكانة لدى العامة والخاصة من أهالي الجزائر العاصمة حتى لقّبوا "*بأولاد سيدي عبد الرحمن*"؟ قبل محاولة الإجابة على هذا السؤال (المطلب الثاني)، يتسنى علينا أن نتوقف لحظة مع ترجمة الثعالبي والدور الذي لعبه في تاريخ الجزائر (المطلب الأول).

المطلب الأول: الإمام الثعالبي: حجة علم الحديث

ولد الثعالبي بواد يسر قرب عاصمة الجزائر ونشأ هنالك بين أحضان والديه في أسرة علم وفضل يرجع نسبها إلى الإمام

جعفر ابن عم رسول الله عليه الصلاة والسلام.[66] كانت هذه الأسرة ذو ملك حيث أن الثعالبة حكموا لمدة طويلة عدة مناطق من المغرب العربي خاصة منطقة متيجة، قبل أن ينقرض ملكهم على يد أبو حمو أحد ملوك تلمسان زعيم بني عبد الواد سنة 780 هـ/ 1378 م.

رغم صعوبة الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ فيها الثعالبي، لم يمنعه ذلك من أن يتعلم في أسرته القرآن مبكرا وأن يطّلع على كتب التاريخ والتفسير والحديث. وفي سن الخامسة عشرة سنة حوالي، هاجر مع والده بن مخلوف نحو مدينة بجاية حيث توفى والده ودفن.فمكث في بجاية سبع سنين صاحب إثرها أكبر علماء وقته من تلاميذ الشيخ الوغليسي (ت. 785هـ/ 1383هـ) أشهرهم الشيخ أبو الحسين المنجلاتي. وفي سن الرابع والعشرون من عمره، اتجه نحو تونس ولبث فيها ثمانية سنوات طلبا للعلم، تعرف خلالها على الشيخ محمد بن خلف الأبي (ت. 827هـ/ 1423م) وأبو مهدي الغبريني (ت. 816هـ/ 1413م). ثم انتقل إلى مصر حيث التقى بعدة مشايخ أجلّهم "شيخ المحدثين" الإمام ولي الدين العراقي (ت. 826هـ/ 1423م). ثم زار بعد ذلك تركيا حيث استُقبل استقبالا كريما وأقيمت له هنالك زاوية لازالت موجودة إلى يومنا.

بعد السنوات التي قضاها الثعالبي طلبا للعلم، عاد إلى تونس والجميع يشهد له بالفضل. اعترف الشيخ بهذه المزية في

إحدى رسائله: "لم يكن يومئذ بتونس من أعلمه يفوتني في علم الحديث منة من الله وفضلا. وإذا تكلمت أنصتوا وتلاقوا ما أرويه بالقبول، فضلا من الله سبحانه ثم تواضعا منهم، وإنصافا وإذعانا للحق واعترافا به. وكان بعض فضلاء المغاربة هنا يقول لي: "لما قدمت علينا من المشرق رأيناك آية للسائلين في علم الحديث"؛ وذلك فضلا من الله ومنة منه سبحانه. ومع ذلك لا أسمع بمجلس روي فيه الحديث إلا حضرته، جعل الله ذلك خالصا لوجهه، ومبلغا إلى مرضاته، وأعوذ بالله أن يكون ذلك فخرا وسمعة".[67]

بعد أن شدّ الثعالبي الرحال لأداء مناسك الحج، رجع إلى مسقط رأسه. يروى في هذا الصدد أنه بينما كان يمر بإحدى شوارع القصبة، سمع أحد القراء يتلوا قوله تعالى: **{بلدة طيبة ورب غفور}** (سبأ: 15)، فقال: "هذا فال حسن !"، وقرر الإقامة بها. سرعان ما كُلّف قضاء المدينة وهو في سن الرابع والثلاثين من عمره، لكنه تخلّى عن المنصب واختار طريق الزهد والعبادة وتعليم الناس. كان عليه رحمة الله يقول: "من علامات محبّة النبي صلى الله عليه وسلم زهد مدّعيها في الدنيا، وإيثاره الفقر، واتصافه به".[68]

يجب العلم أن منطقة المغرب العربي كانت بعد انهيار دولة الموحدين عبارة عن ثلاثة دويلات مستقلة اشتهرت بمدارسها الفقهية: تونس، تلمسان، وفاس. فلم تتمكن مدينة الجزائر من فرض نفسها حيث أنها "كانت لا تتوفر إلا على كتيبات لتعليم

القرآن، وبعض المتون، وتحفيظ الأحاديث النبوية. لذلك كانت فقيرة من الناحية الثقافية إلى حد بعيد. وحتى من الناحية الاقتصادية، لم تصل إلى مستوى المدن الكبرى".[69] لكن بعد أن أنشأ الشيخ "مدرسة الثعالبية" التي كانت تُدرّس شتى العلوم، إضافة إلى بناء المسجد الذي سمي باسمه، أصبح الناس يقصدون مدينة الجزائر من كل فج راغبين في العلم والمعرفة. ويوما بعد يوم، ازداد التكاثف السكاني حول المسجد حتى أصبحت مدينة الجزائر المكنى بـ"مدينة سيدي عبد الرحمن" تكاد تعتبر عاصمة المغرب العربي.

توفى الشيخ الثعالبي ليلة الرابع والعشرين من شهر رمضان سنة 875هـ – 1474م. فقيه، محدث، مفسر، مؤرخ، وصوفي، لقد أسس مدرسة شرعية مجمع على صدق منهجها. مدرسةٌ سعى في نشر أنوارها تلاميذه أشهرهم صهره دفين أدرار عبد الكريم المغيلي (ت. 909هـ/ 1503م)، فقيه باب الوادي عبد الله الزواوي (ت. 884هـ/ 1479م)، الشيخ أحمد زروق (ت. 899هـ/ 1493م)، وعلماء تلمسان محمد السنوسي (ت. 895هـ/ 1489م) وابن مرزوق الكفيف (ت. 901هـ/ 1495م).

بغض النظر عن الدور الذي لعبه الثعالبي في تربية وتوعية أهالي الجزائر العاصمة، لقد ترك الشيخ تراثا علميا جسيما؛ بالإضافة إلى تفسيره الكبير المسمى *"بالجواهر الحسان في تفسير القرآن"* [70] والذي يعتبر تلخيصا لتفاسير من سبقه من علماء

الأندلس والمغرب،[71] نذكر من مؤلفاته الفقيه "*جامع الأمهات في أحكام العبادات*" [72] و"*روضة الأنوار ونزهة الأخيار*"؛[73] دون أن ننسى "*المختار من الجامع في محاذاة الدرر اللوامع*" [74] في علم القراءات؛ و"*الأربعين حديثا في الوعظ*" في علم الحديث؛ و"*حقائق في التصوف*" [75] و"*رياض الصالحين وتحفة المتقين*" [76] و"*رياض الأنس في علم الدقائق وسير أهل الحقائق*" [77] و"*الأنوار المضيئة الجامعة بين الحقيقة والشريعة*" [78] في علم الرقائق؛ و"*العلوم الفاخرة في النظر في أحوال الآخرة*" [79] في العقيدة؛ و"*الإرشاد لما فيه من مصالح العباد*[80]" في الوعظ؛ و"*الأنوار في آيات ومعجزات النبي المختار*" [81] في السيرة النبوية؛ و"*جامع الهمم في أخبار الأمم*" في التاريخ؛ و"*قاموس مفردات القرآن*" في اللغة العربية؛ و"*الدّر الفائق*" [82] في الأدعية والمناجاة.

وإن لم تزل أغلبية مؤلفات هذا العالم الموسوعي في شكل مخطوطات في مختلف مكتبات العالم الإسلامي لم تعب بالعناية التي تستحقها، يبدو في كل حال أن الثعالبي ليس – كما يظن الكثير من المعاصرين – مجرد شخصية فولكلورية اعتاد الناس تقديسها؛ بل هو بإجماع المتقدمين والمتأخرين عالم جليل – بل وربما من أجلّ علماء الجزائر – لعب دورا مصيريا في تحقيق الإشعاع الثقافي للبلاد. لكن وأكثر شهرة من الفقيه نفسه، وأكثر اعتبارا لدى أبناء بلدته من تراثه، ضريحُه الذي يمثل نوعا ما قلب قصبة عاصمة الجزائر.

المطلب الثاني: مقام سيدي عبد الرحمن: قلب قصبة الجزائر:

"**زوروها فإنها تذكركم الموت !**". [83] كذلك رغّبت السنة النبوية المسلم بزيارة المقابر. فإن كان الوقوف عند قبور العامة من المسلمين أمرا مستحسنا شرعا، أليس أولى منه القيام عند مشاهد الأنبياء والصالحين من أهل العلم والزهد؟ فلا شك أن جمهور الفقهاء – خاصة منهم فقهاء المغاربة – قد استند إلى هذا المنطق – وإلى قوله عليه الصلاة والسلام "**من زار قبري وجبت له شفاعتي**"[84] – لاستحسان زيارة مقامات الأنبياء والأولياء. وقد أفاد وأجاد الإمام عبد الحميد بن باديس في تلخيص هذا القياس: "من أهل العلم من يتوسع في باب التعبدات فيلحق النظير بالنظير إذا قوي عنه وجه الإلحاق؛ فيرى هؤلاء أن أصل البركة والخير والنفع الموجود في القبر الشريف موجود في جميع القبور الصالحين على تفاوت فيه بحسب نقاوة المنازل والرتب، فقال: ترى القبور الصالح أهلها لتبارك ويسافر للرجل الصالح بعد مماته كما كان يسافر إليه في حياته".[85]

من بين عمالقة رجال الشريعة الذين استحسنوا زيارة المقامات، نذكر إمام الحرمين الجويني (ت. 477هـ/ 1085م) وشيخ المحدثين الإمام النووي (ت. 675هـ/ 1277م) الذي نُقل عنه في المسألة أن "الصحيح عند أصحابنا وهو الذي اختاره الإمام الحرمين والمحققون أنه – أي الذهاب إلى قبور الصالحين – لا يحرم ولا يكره".[86] أشهر منهما وأكثر نفوذا في منطقة المغرب

العربي "حجة الإسلام" الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 504هـ/ 1111م) الذي رغّب على النحو التالي أقرانه في زيارة مقامات الصالحين: "وإذا جاوز ذلك شد الرحال إلى قبور الأنبياء فقبور الأولياء والعلماء الصالحين في معانيها، فلا يبعد أن يكون ذلك من أغرض الرحلة كما أن زيارة العلماء في الحياة من المقاصد [...] وكل ما يتبرك بمشاهدته في حياته يتبرك بزيارته بعد وفاته".(87) ندرك من هنا لماذا تحتل زيارة المقامات هذه المكانة الخاصة في ثقافة المغاربة عامة وأهالي الجزائر خاصة. مكانةُ أحسن أستاذ الطريقة العلاوية الشيخ خالد بن تونس (1426هـ/ 2006م) في تلخيص دوافعها النفسية: "ماذا تمثّله الأماكن التي يعيش فيها الصالحون أو عاشوا فيها؟ عندما تنتقل الأشخاص إلى هذه الأماكن الملائمة للدعاء، يعني ذلك أنها بحاجة ماسّة إلى ذلك كي تخفّف من ضيقها؛ تمثّل هذه الأماكن مواني للسكينة يشتدّ فيها إشعاع الرحمة الإلهية، واحات نسترجع فيها حال الاتصال والوحدة مع الله تعالى. إنها أماكن ضرورية في المجتمع لجمع الحواس والتدبر والدعاء. يعرف العالم المعاصر أماكن للتسلية ولممارسة الرياضة. لكنه ناذرا ما نجد أماكن مفتوحة ينصت فيها لضيق الأرواح، رغم أن هذه الأماكن كانت تلعب دورا مركزيا في المجتمعات التقليدية".(88)

يجسّد تاريخ مقام سيدي عبد الرحمن الثعالبي بجديّة هذا الدور المركزي الذي يتكلم عنه الأستاذ بن تونس، وكذا مساهمة

المقامات عامة في الحفاظ على الهوية الجزائرية. يقع المقام في الجهة العلوية لقصبة الجزائر في الأربعين من حي محمد بن شناب العاصمة. تجاور الضريح من جهته السفلى مقبرة صغيرة، ومن جهته الشمالية مدرسة الثعالبية التي تم تحويلها إلى المركز الوطني للامتحانات. تعلو مدخل الضريح كتابة تحدّد تاريخ بناء المقام سنة 1108هـ/1696م، وكتابة ثانية تعيّن نهاية تاريخ الأشغال في 1141هـ/1730م؛ يتناسب التاريخ الأول مع إصدار الباي حاج أحمد العطشي (ت. 1109هـ/ 1698م) الأمر بتجهيز المقام، إذ يعود إليه إعلاء المسجد وتزويده بمحراب وغرف للصلاة، وذلك قرابة قرنين بعد وفاة الشيخ وتشييد قبته الأولى من طرف أتباعه (ت. 875هـ/1474م). بينما يشير التاريخ الثاني إلى تاريخ صدور أمر الداي عبدي باشا (ت. 1144هـ/ 1732م) بترميمه.

يتكون المقام من صمعة، وطابق علوي يضمّ غرفتين، وطابق سفلي يحتوي على قاعتين، بالإضافة إلى قاعة للصلاة حيث يتواجد ضريح الشيخ. يغطي الضريح تابوت خشبي ووشاح أخضريين اللون. تجاور الثعالبي في مرقده شخصيات بارزة من التاريخ الجزائري، أشهرها السيد خضر باشا الذي حكم الجزائر ما بين سنة 1000هـ/ 1592 إلى غاية سنة 1014هـ/ 1606م، الداي علي خوجة (ت. 1233هـ/ 1818م)، والداي أحمد باي (ت. 1252هـ/ 1837م). بالإضافة إلى قبب أخرى لبعض الصالحين أكثرها زيارة قبة السيدة لالة عائشة بنت الثعالبي التي تحمل إليها

النسوة المولودين الجدد للتبرك، ضريح العارف بالله والمجاهد الكبير سيدي دادة (ت. 961هـ/ 1554م) الذي تنسب إليه الرواية الشعبية كرامة هيجان البحر بعصاه لتحطيم أكثر من 500 سفينة من أسطول الملك الإسباني كارلوس الخامس (ت. 960هـ/ 1553م) عند محاولته غزو الجزائر سنة 947هـ/ 1541م، وكذا ضريح سيدي منصور بن سليم (ت. 1054هـ/ 1644م) الذي نقلت السلطات الفرنسية عظامه من باب عزون إلى مقام الثعالبي سنة 1260هـ/ 1845م.

لازال المقام منذ أكثر من ست قرون قبلة للوفود القادمين من مختلف أنحاء البلاد لالتماس بركة الزيارة. بالطبع، يبقى يوم الجمعة أكثر الأيام استقبالا للزوار؛ ذلك أن السنة قد استقرت عند علماء المغاربة – لاشك تأثرا بالنزعة الغزالية – على اعتبار يوم الجمعة من الأيام التي تستحب فيها زيارة القبور لحضور الأرواح عند أجسادها في ذلك اليوم المبارك. فقد أورد الإمام الغزالي (ت. 504هـ/ 1111م) في هذه المسألة أن "محمد بن واسع كان يزور – المقابر – يوم الجمعة فقيل له: لو أخرت إلى الاثنين؟ فقال: بلغني أن الموتى يعلمون بزوارهم يوم الجمعة ويوما قبله ويوما بعده. وقال الضحاك: من زار قبرا يوم السبت قبل طلوع الشمس علم الميت بزيارته. قيل له: وكيف ذلك؟ قال: لمكان يوم الجمعة".[89] يعلّق الإمام الثعالبي على قول الغزالي على النحو التالي: "كل ما جاء من الأحاديث بالسلام على الموتى تدلّ على

أن الميت يعرف سلام من سلم عليه ودعاء من دعا له [...] قيل أن الأرواح تزور قبورها كل جمعة على الدوام، ولذلك يستحب زيارة القبور ليلة الجمعة ويوم الجمعة وبكرة السبت فيما ذكر العلماء [...] ومما وقع ببجاية في عام أربعة وثمانمائة – وكنت إذ ذاك بها – أن رجلا من الأكابر توفي واسمع سعيد العلمي فحدثني من أثق به عشية دفنه أنه قال له يوما: يا فلان خرجت من باب السور ومررت بقبر أخيك فسلمت عليه فأجابني وقال لي: عليكم السلام يا سعيد [...] والحكايات كثيرة في هذا الباب، وإياك أن تنكر شيئا من حكايات أولياء الله سبحانه فتجمع بين إفلاسك منها والتكذيب بها".[90]

بالفعل، تبقى الكرامات وخوارق العادة لصيقة بعرف زيارة مقام الثعالبي؛ فكثير من زوار الضريح– خاصة القادمين من خارج العاصمة – يأتون إليه بعد رؤيا ظهرت لهم في المنام أو بشارة وقعت لهم في المقام. فقد أخبرنا في هذا السياق أحد الإخوة القادمين من الصحراء أنه اضطر يوما على النوم داخل ضريح الثعالبي؛ فتفاجأ صبيحة الغد حيث شاهد أحد القائمين على المقام قادما عليه وجبة الغذاء في يده وأعينه تسيل دمعا. فسأله الصحراوي عن سبب بكائه فأخبره القائم على الضريح أنه رأى ليلة الأمس الشيخ الثعالبي في المنام وهو يقول له: "حضرني ضيف في بيتي فأكرمه !".

بالإضافة إلى زيارات المقام التي لا تنقطع طيلة أيام السنة، اشتهر ضريح الثعالبي في تاريخ العاصمة بما يسمى "بالمولوديات"، أي أيام الاحتفال بالمولد النبوي. يروى المؤرخون أن سنة إحياء المولد النبوي في مقام الثعالبي تعود إلى مطلع القرن الحادي عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد بمبادرة من كبار أهل الفتوى من علماء العاصمة، حيث اتفقوا على الاجتماع بالمقام للاحتفال بمولد خير البرية السلام بتلاوة القرآن والأذكار والمدائح الدينية.

بغضّ النظر عن مكانة الزيارات والمولوديات في ثقافة أهالي العاصمة، لا شك أن هذه الأخيرة قد ساهمت إلى حد كبير في جعل ضريح الثعالبي مرجعا حقيقيا لهوية سكان المدينة الذين يفتخرون بلقبهم التاريخي: "أولاد سيدي عبد الرحمن"، معتبرين الشيخ بمثابة المؤسس الحقيقي لمدينتهم. وقد أحسن كامل الشيرازي (2013) في تلخيص هذه الحقيقة الاجتماعية: "ودأب الجزائريون، منذ قديم الزمان على زيارة ضريح الثعالبي، الواقع بحي القصبة الشعبي وسط العاصمة الجزائرية، وأصبحت زيارة مقامه على مرّ السنين، تقليدا اكتسب مغزاه، لكون الجزائريين يعتبرون الثعالبي قدوتهم، فرفعوا مكانته بينهم قديما وحملوا في صدورهم حبه وتقديره على مدى قرون من الزمن حتى أضحى رمزا لعاصمتهم، تبعا لدوره في نشر العلم بين الجزائريين، لذا يعترف هؤلاء بمكانة الرجل وفضله عليهم، ما زاد من رسوخ

الثعالبي في المخيال الجماهيري المحلي كأحد المفاتيح الذهبية الخالدة للذاكرة الجزائرية العريقة [...] ولطالما اقترنت العاصمة الجزائرية برمز عبد الرحمن الثعالبي، ولا غرابة إن خاطبك أحد السكان المحليين بقوله:"عاصمتنا هي مدينة سيدي عبد الرحمن"، كما يحضر الثعالبي بقوة في عموم الأغاني والأهازيج الشعبية كرمز مدينة الجزائر وازدهارها الثقافي والعمراني".(91)

الجدير بالذكر أخيرا أن التأثير الروحي لمقام الثعالبي لم يتوقف مع أبناء جلدته من الجزائريين وأهل دينه من المسلمين؛ بل امتد إلى عدد من الشخصيات الغربية النصرانية التي عبرت عن توقير كبير تجاه المقام ؛ نذكر من بينها الملكة البريطانية "فيكتوريا" (ت. 1318هـ/ 1901م) التي وهبت الثرية الموجودة وسط قاعة الصلاة بمناسبة زيارة ابنها الملك "إدوارد السابع" (ت. 1327هـ/ 1910م) للضريح رفقة زوجته الملكة "ألكسندرا" (ت. 1343هـ/ 1925م)؛ حضر مقام الثعالبي أيضا ملك السويد "أوسكار الأول" (ت. 1267هـ/ 1851م)، وملكة البرتغال "أميلي" (ت. 1370هـ 1951م)، والرئيس الفرنسي "اسكندر ميلران" (ت. 1361هـ/ 1943م).(92) أكثر منهم إعجابا بالمقام الرسام الفرنسي "بول لوروي" (ت. 1360هـ/ 1942م) الذي قضى ساعات طويلة من أيامه في تصوير مسجد الثعالبي؛ والكاتب "أوجان فرومونتان" (ت. 1292هـ/ 1876م) الذي يرى في مقام سيدي الرحمن "آخر ملجأ للحياة العربية"؛ والكاتبة السويسرية "إيزابال إيبرهارت" التي

كانت تصفه بأنه "أجمل مكان في الجزائر لمن يبحث عن السكينة".

* * *

"لا تهدموا هذه المقامات الطاهرة لأنها محطّات للأنفس!".

هذه الحكمة الفارسية قديمة أكثر من عشر قرون، لكنها تبدو اليوم أكثر حداثة مما كانت عليه الأمس باعتبار مختلف الاعتداءات المادية والمعنوية التي تفرض على مقامات الصالحين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. أليست هذه الاعتداءات هي التي دفعت بنا إلى تخصيص هذه الدراسة الموجزة لتاريخ الأضرحة في بلاد الإسلام ودورها في الحفاظ على الهوية الجزائرية ؟

فرغم تمكّننا من تحديد أصول الأضرحة في بلاد الإسلام وأسباب انتشارها في المدن العربية ابتداء من القرن الثالث للهجرة، إلا أن هذه الدراسة لم تفيء بكافة جوانب الموضوع؛ فلازالت العديد من مظاهر المقامات مجهولة بما فيها أصولها المعمارية: فمن الأضرحة المسماة "مشهد" في بلاد الفرس إلى القبب المنتشرة في شمال إفريقيا، من شكلها الدائري إلى المربع والمستطيل، ما هي المراجع التي استلهم منها مشيّدو الأضرحة ؟ كيف يمكن تفسير وجود الأضرحة غالبا أمام الأسواق وبجوار المساجد وأبواب المدن الكبرى؟ هل هذه المواقع عشوائية أم عكس ذلك تخضع لرسم معيّن ؟

مهما كانت هذه التساؤلات مثيرة للاهتمام وجديرة بدراسات معمقة، أهمّ ما نستنتجه على ضوء الصفحات السابقة هو أن ثقافة الأضرحة، وإن كانت دخيلة على الإسلام بقدر ما اقتبسها العرب من الحضارات النصرانية والفارسية، إلا أنها أصبحت مع مرور الزمن جزءا لا يتجزأ من معالم الهوية العربية الإسلامية. عنصرٌ مستأصلٌ في أعماق ذاكرة الأمة، لكنه في نفس الوقت مهددٌ بتهميش البعض وبنسيان البعض الآخر؛ بالفعل، ألا يجب أن نتساءل اليوم عن مصير مقامات أهل النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته في المدينة المنورة – بما فيها مقام السيدة خديجة الطاهرة، والخليفة عثمان ابن عفان، وحمزة عمّ رسول الله رضي الله عنهم – التي ورد وصفها في كتب الراحلة ابن بطوطة (ت. 770هـ/ 1369م) ؟ لماذا لم يبق أي أثر من هذه المقامات بعد استيلاء عائلة آل سعود وأتباع الوهابية على شبه الجزيرة في القرن التاسع عشر للميلاد؟ لن نتجرأ هنا لمحاولة الإجابة على هذا التساؤل؛ لا شك أن المستقبل سيرفع الغطاء عن كثير ممّا أخفي من تاريخ شبه الجزيرة المعاصر.

في كل حال، نعلم الآن بواسطة معارضة الحجج الفقهية التي يستند إليها العلماء المنكرون لثقافة الأضرحة والقائلون بمشروعيتها، أن الفقهاء لم يتوصلوا بعد إلى موقف موحد في المسألة. فبينما يدعي الكثير من المعاصرين اليوم "إجماع السلف" على منع تشييد المقامات وزيارتها، لقد رأينا أن كثيرا من جهابذة

الفقه الإسلامي قد أفتوا بخلاف ذلك، بما فيهم الشيخ خليل المالكي (ت. 776هـ/ 1374م)، والقدوري الحنفي (ت. 428هـ/ 1036م)، والإمام الغزالي الشافعي (ت. 504هـ/ 1111م)، وبن مفلح الحنبلي (ت. 763هـ/ 1361م).

أما فيما يخص فقهاء المغاربة، فلم يكتف هؤلاء بالقول بجواز بناء المقامات وزيارتها، بل أكثر من ذلك تمكنوا من وضع أيديهم عليها ليجعلوا منها مؤسسة شرعية في خدمة السنة. فقد رأينا مثلا كيف اتفق كبار أهل الفتوى من الجزائر العاصمة في مطلع القرن الحادي عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد على إحياء المولد النبوي بمقام الثعالبي بتلاوة القرآن والأذكار والمدائح الدينية. فلا شك أن إشراف أهل العلم على مقامات الأولياء واعتيادهم زيارتها فيما مضى من تاريخ الجزائر كان يمثّل سدّا منيعا ضد سلوكيات الشعوذة التي تمارس اليوم – للأسف – في أغلب المقامات. أليس اعتزال الأضرحة من طرف المعاصرين من رجال الشريعة هو الذي ترك اليوم المكانة للجهلة والعرّافات، واستبدل تلاوة القرآن وبركة الأدعية بالزغاريد وإشعال الشموع ورمي الحناء؟ إن ثبتت صحّة هذه الفرضية، ألم يحن الوقت لأهل العلم الشرعي أن يستبدلوا تخوفهم من المقامات بسلوك أكثير إيجابية يتمثل في النصح لهذه الأماكن العريقة، ومحاولة إصلاح ما انحرف فيها من سنن الزيارة الشرعية، ومحاربة ما ظهر فيها

من البدع المنكرة؟ **{إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}** (الرعد:11).

الهوامش

1. LECUYER René, *Le concept de soin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 61.
2. PIAGET Jean, *Psychologie et pédagogie*, Paris, Denoël, 1969.
3. ERIKSON Erik, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972.
4. LEVI-STRAUSS Claude, *L'identité* (séminaire), Paris, Grasset, 1977.
5. ***WARNIER Jean-Pierre***, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses universitaires de France, ***1999***.
6. DEVEREUX Georges, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
7. المادة الثانية من الاتفاقية الدولية لليونسكو لحماية التراث المعنوي.
8. بن باديس عبد الحميد، "ما حكم زيارةِ أضرحة الصالحين؟"، الشهاب، العدد 4، بتاريخ 6 جمادى الأول 1344هـ الموافق لـ 03 ديسمبر 1925.
9. المكي أبو طالب (ت. 386هـ/ 996م)، *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد*، تحقيق سعيد نسيب مكارم، بيروت، دار صادر، 1415هـ/ 1995م.
10. الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مصر، دار هجر، 1422هـ/ 2001م، تفسير سورة يونس، الآية 62-63.
11. المرجع السابق.
12. البخاري، *الصحيح*، كِتَاب "الرِّقَاقِ"، بَاب "التَّوَاضُعِ"، حديث رقم 6048؛ ابن حبان، *الصحيح*، الأدب والإحسان"، حديث رقم 352، البيهقي، كتاب "الزُّهْدُ الكبير"، فَصَل "فِي قَصَر الأَمَل وَالْمُبَادرَة بِالعَمَل"، حديث رقم 704.
13. الغزالي أبو حامد (ت. 504هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، بيروت، دار المعرفة للنشر، 1424هـ/ 2004م.
14. ابن تيمية أحمد (ت. 728هـ/ 1328م)، *الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان*، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، ص 6.
15. الجوزية ابن القيم (ت. 751هـ/ 1349م)، **الجواب الكافي** *لمن سأل عن الدواء الشافي*، بيروت، *دار* المعرفة، 1418هـ / 1997م، ص 137*.

16. العسقلاني ابن حجر (ت. 852هـ/ 1448م)، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1407 هـ/ 1986م، ج. 13، ص. 293*.
17. السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م) ، *إتمام الدراية لقراء النقاية*، تحقيق إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985م، ص. 7*.
18. بن عربي محي الدين (ت. 638هـ/ 1240م)، *الفتوحات المكية*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م، ج. 2، ص. 53*.
19. الجيلاني عبد القادر (ت. 561هـ/ 1166م) ، *سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار*، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1997م، ص 17*.
20. العلاوي أحمد، *المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية*، مستغانم، المطبعة العلاوية، ط.2، 1409هـ/ 1989م، ص. 83 و165.
21. بن عجيبة أحمد (ت. 1224هـ/ 1809م)، *معراج التشوف إلى حقائق التصوف*، محمود بيروتي، بيروت، دار البيروتي، 1424هـ/ 2004م، ص 14*.
22. الأمير عبد القادي الحسني، *كتاب المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف*، تحقيق عبد الباقي مفتاح، الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2005م.
23. أوردِ المفسرون في بعض القصص أن النبي موسى سأل الولي الخضر عليهما السلام: "بأي شيء أطلعك الله تعالى على علم الغيب؟"، فقال: "بترك المعاصي لأجل الله تعالى".
24. البخاري، *الصحيح*، كِتَاب "الرِّقَاقِ"، بَاب "التَّوَاضُعِ"، حديث رقم 6048؛ ابن حبان، *الصحيح*، الأدب والإحسان"، حديث رقم 352، البيهقي، كتاب "الزُّهْدُ الكبير"، فَصَل "فِي قَصَرِ الأَمَلِ وَالْمُبَادرَة بِالعَمَلِ"، حديث رقم 704.
25. القشيري أبو القاسم (ت. 465هـ/ 1072م)، *الرسالة القشيرية في التصوف*، لبنان، ***دار*** العصرية، 1421هـ/2001م، ج. 2، في الولاية.
26. [1] الترمذي، *الجامع*، كِتَاب "الْعِلْمِ"، بَاب "مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْفِقْهِ عَلَى الْعِبَادَةِ"، حديث رقم 2628؛ الدارمي، *السنن*، بَاب "مَنْ قَالَ الْعِلْمُ الْخَشْيَةُ وَتَقْوَى"، حديث رقم 292.
27. الغزي محمد، *إتقان ما يحسن*، ج. 1، رقم 361.
28. البخاري، *الصحيح*، كِتَاب "الذَّبَائِحِ وَالصَّيْدِ"، بَاب "الْمِسْكِ"، حديث رقم 5134؛ مسلم، *الصحيح*، كِتَاب "الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ"، بَاب "اسْتِحْبَابِ مُجَالَسَةِ الصَّالِحِينَ"، حديث رقم 4768.

29. ابن فهد الحلي (ت. 841هـ/ 1437م)، *عدة الداعي*، تصحيح أحمد الموحدي القمي، بيروت، دار الكتاب الاسلامي،1407هـ/ 1986، حديث رقم 66.

30. القرطبي ابن عبد البر (ت. 469هـ/ 1070م)، *جامع بيان فضل العم*، تحقيق أحمد السعداني، دار الكتب العلمية، 1420هـ /2000م؛ الشوكاني محمد (ت. 1242هـ/1834م)، *نيل الأوطار*، دار الحديث، 1413هـ/1993،ج. 3،ص305*.

31. بن باز عبد العزيز، *فتاوى نور على الدرب*، تحقيق أبو محمد الطيار وأبو عبد الله الموسى، المملكة السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، د.ت، حكم زيارة الأضرحة وتقبيلها، س. 126، ج. 1 ، ص. 173*.

32. البخاري، *الصحيح*، كِتَاب "الصَّلَاةِ"، بَاب "الصَّلَاةِ فِي الْبِيعَةِ"، حديث رقم 420؛ مسلم، *الصحيح*، كِتَاب "الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ"، " بَاب النَّهْيِ عَنْ بِنَاءِ الْمَسَاجِدِ عَلَى الْقُبُورِ"، حديث رقم 828.

33. مالك بن أنس، *الموطأ*، كِتَاب "قَصْرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ"، بَابُ "جَامِعِ الصَّلَاةِ"، حديث رقم 414.

34. مسلم، *الصحيح*، كِتَاب "الْجَنَائِزِ"، بَاب "النَّهْيِ عَنْ تَجْصِيصِ الْقَبْرِ وَالْبِنَاءِ عليه"، حديث رقم 1616.

35. مسلم، *الصحيح*، كِتَاب "الْجَنَائِزِ"، بَاب "الْأَمْرِ بِتَسْوِيَةِ الْقَبْرِ"، حديث رقم 1615.

36. الجوزية ابن القيم (ت. 751هـ/ 1349م)، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1418هـ/ 1998م، ج. 1، ص. 507.

37. المرجع السابق، ج. 3، ص. 501.

38. العسقلاني ابن حجر (ت. 852هـ/ 1448م)، *الزواجر عن اقتراف الكبائر*، بيروت، المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999م.

39. الديوان سجل عمومي تدوّن فيه أسماء الجنود والموظفين ومراتبهم وأجورهم؛ بينما الخراج حجز الأراضي المفتوحة عنوة لصالح بيت مال المسلمين مع ترك أهلها فيها، مقابل دفعهم ضريبة إضافية على الجزية.

40. تخبرنا المصادر التاريخية أن الخليفة عمر (ت. 23هـ/ 644م) هو أول من سن عقوبة السجن في الإسلام. وقد خصّص هذه العقوبة للمدين المتحايل، والسكران حتى يسترجع عقله قبل أن يُقام عليه الحدّ.

41. مُنح منصب "قاضي القضاة" الذي يعادل منصب وزير العدل اليوم لأول مرة في التاريخ الإسلامي من طرف الخليفة هارون الرشيد (ت. 193هـ/ 809م) للقاضي أبي يوسف (ت. 181هـ/ 798م)؛ منصبٌ يجد أصله في منصب "الموباه" أو كبار رهبان الفرس.

42.تخبرنا المصادر الشيعية أن ظهور الأضرحة يعود إلى منتصف القرن الثاني للهجرة مع مقام الإمام الحسين.

43.الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م.

44.سعاد ماهر محمد، **مساجد مصر وأولياؤها الصالحون**، كتاب مشترك المجلس المصري الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، *دار* الكتاب المصري، د.ت، ج1 ، ص 46.

45.عبد الله بن محمد بن خميس، *شهر في دمشق*، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1375هـ/ 1955م، ص 67*.

46.الجندي خليل بن إسحاق (ت. 776هـ/ 1374م)، *مختصر العلامة خليل*، تحقيق أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، 1426هـ/ 2006م.

47.نقلا عن الغماري أحمد، *إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور*، المملكة المغربية، معهد الغزالي، د.ت، فصل "في نصوص علماء المذهب".

48.المرجع السابق.

49.السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م)، **بذل المجهود *في* خزانة محمود**، تحقيق محمد فؤاد، مجلة معهد المخطوطات، 1377هـ/ 1958م، ج. 4، ص. 134.

50.البجيرمي سليمان (ت. 1221هـ/ 1806م)، *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*، دار الفكر، 1415هـ/ 1995م.

51.المقدسي بن مفلح (ت. 763هـ/ 1361م)، *كتاب الفروع*، بيروت، مؤسسة الرسالة – دار الوؤيد، 1424هـ/ 2003م.

52.البيهقي، *دلائل النبوة*، ج. 4، ص. 172–175؛ القرطبي ابن عبد البر، *الاستيعاب*، ج. 4/ ص. 1613–1614؛ الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ج. 2، ص. 400؛ العسقلاني ابن حجر، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، ج 5، ص. 351*.

53.أبو داود، السنن، كتاب "الجنائز"، باب "في جمع الموتى في قبر والقبر يعلم"، ج. 3، ح. 3206؛ البيهقى، *السنن الكبرى*، كتاب "الجنائز"، باب "إعلام القبر بصخرة أو علامة"، ج. 3، ص 412.

54.الإمام أحمد، *المسند*، حديث رقم 11397؛ البيهقي، *شعب الإيمان*، فَضْلُ "الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ"، حديث رقم 3855.

55.السعدي طارق، *إتحاف النبلاء بأحكام أضرحة الأولياء*، بيروت، دار الجنيد، د.ت.

56.الخنجر صلاح الدين، "الأضرحة والقباب في ميزان الشرع: تأصيل وتعقيب"، السودان، جمعية الإمام الأشعري، موقع الطريقة السمانية، http://www.sammaniya.com.

57. الترمذي، *نوادر الأصول*.

58. الغماري أحمد، *إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور*، المملكة المغربية، معهد الغزالي، د.ت.

59. قسوم عبد الرزاق، "موقف الإسلام من التراث العالمي"، مؤتمر *الدوحة للعلماء حول الإسلام والتراث الثقافي*، مدونات الأصالة، رمضان 1422هـ/ ديسمبر 2001.

60. الهواري ابن قداح (ت. 734هـ/ 1333م)، *المسائل الفقهية*، محمد أبو الأجفان، بيروت، دار ابن حزم، 1432هـ/ 2010م.

61. العميري أبو القاسم (ت. 1131هـ/ 1718م)، *الأمليات الفاشية من شرح العمليات الفاسية*، مخطوطات المكتبة القاسمية، الهامل (الجزائر)، مخطوط رقم 88؛ المملكة المغربية، الخزانة العامة للمخطوطات، مخطوط رقم 361 و1089 د، مجموع ص: 181 – 237؛ انظر أيضا *الأمليات الفاشية من شرح العمليات الفاسية*، رسالة ماجستير، إعداد محمد الراضي الشوفاني، جامعة شعيب الدكالي الجديدة، 1420هـ /1999م.

62. التنبكي أحمد بابا (ت. 1036هـ/ 1627م)، *نيل الابتهاج بتطريز الديباج*، تحقيق عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، د.ت، ص. 258*.

63. الكتاني عبد الحي (ت. 1381هـ/ 1962م) ، *فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمسلسلات*، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1402هـ/ 1982م، ج. 2، ص. 733.

64. السخاوي شمس الدين (ت. 902هـ/ 1496م) ، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، بيروت، دار مكتبة الحياة، ج. 2، ص. 152.

65. الكتاني عبد الحي (ت. 1381هـ/ 1962م) ، المرجع السابق،ج. 2، ص. 131*.

66. أبو زيد عبد الرحمان، بن محمد، بن مخلوف، بن طلحة، ابن عامر، ابن نوفل، بن عامر، بن منصور، بن محمد، بن سباع، بن مكي، بن ثعلبة، بن موسى، بن سعيد بن مفضل، بن عبد البر، ابن قيس، ابن هلال، ابن عامر، بن حسان، بن محمد بن جعفر، بن أبى طالب. **وفي رواية أخرى** : بن حسان بن عبد الله بن جعفر، زوج زينب بنت علي بنت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم.

67. عبد الرحمن الثعالبي، كتاب "الجامع"، مخطوط، المكتبة الملكية بالرباط، رقم 3155، ص33.

68. قسوم عبد الرزاق، *عبد الرحمان الثعالبي والتصوف*، مؤسسة عالم الأفكار للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2006.

69.نور الدين عبد القادر، *صفحات في تاريخ مدينة الجزائر*، قسنطينة، البعث، 1965، ص67.

70.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *بالجواهر الحسان في تفسير القرآن*، تحقيق علي محمد معوض وأحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418هـ/ 1997م.

71.انظر عبد اللطيف عبادة، *التفسير الصوفي عند الشيخ عبد الرحمن الثعالبي*، الجزائر، عالم الأفكار، 2003.

72.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *جامع الأمهات لأحكام العبادات*، الجزائر، المكتبة الوطنية الجزائرية، مخطوط رقم 583.

73.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *روضة الأنوار ونزهة الأخيار*، الجزائر، المكتبة الوطنية الجزائرية، مخطوط رقم 884.

74.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *المختار من الجامع في محاذاة الدرر اللوامع* ، الجزائر، المكتبة الوطنية الجزائرية، مخطوط رقم 3553.

75.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *حقائق في التصوف*، تونس، دار الكتب الوطنية، مخطوط رقم 14-17158.

76.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *رياض الصالحين وتحفة المتقين*، الجزائر، المكتبة الوطنية الجزائرية، مخطوط رقم 883.

77.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *رياض الأنس في علم الدقائق وسير أهل الحقائق*، الرباط، الخزانة الملكية، مخطوط رقم 2338.

78.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *الأنوار المضيئة الجامعة بين الحقيقة والشريعة*، الرباط، الخزانة الملكية، مخطوط رقم 7125.

79.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *العلوم الفاخرة في النظر في أحوال الآخرة*، تحقيق مالك كركوش، الجزائر، دار الكتاب العربي، 1430هـ/ 2009م.

80.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *الإرشاد لما فيه مصالح العباد*، تحقيق محمد القاسمي، الجزائر، دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع، 1427هـ/ 2007م.

81.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *الأنوار في آيات ومعجزات النبي المختار*، تحقيق قاهر محمد شريف، الجزائر، دار التراث ناشرون / دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م.

82.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *الدر الفائق*، الرباط، الخزانة الملكية، مخطوط رقم 622.

83.مسلم، *الصحيح*، كتاب "الأضاحي"، 3658 ؛ باب الحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 1320؛ ابن حبان، *الصحيح*، كتاب "الأشربة"، حديث رقم 5515.

84.الدارقطني، *السنن*، كِتَابُ "الْحَجِّ"، بَابُ "الْمَوَاقِيتِ"، حديث رقم 2367؛ البيهقي، *السنن الكبرى*، كِتَابُ "الْحَجِّ"، جِمَاعُ "أَبْوَابِ الْهَدْيِ"، حديث رقم 9522؛ أبو داود، *المسند*، أَحَادِيثُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، حديث رقم 64؛ بلفظ: "**من زار قبري – أو من زارني – كنت له شفيعا أو شهيدا**".

85.بن باديس عبد الحميد، "ما حكم زيارة أضرحة الصالحين؟"، المرجع السابق.

86.المرجع السابق.

87.الغزالي أبو حامد (ت. 504هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، المرجع السابق.

88. BENTOUNES Khaled, *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 61.

89.الغزالي أبو حامد (ت. 504هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، المرجع السابق.

90.الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *العلوم الفاخرة في النظر في أحوال الآخرة*، المرجع السابق، ج. 1، ص. 322–323.

91.الشيرازي كامل ، "الثعالبي يظهر من جديد يحي القصبة الجزائر"، رابطة أدباء الشام، www.odabasham.net.

92. GRENA Yvon, *Le diadème et les perles : une fenêtre ouverte sur le Monde méditerranéen*, France, Imprimerie Sup-Exam, 1989.

قائمة المراجع

أ/ باللغة العربية:

1. ابن تيمية أحمد (ت. 728هـ/ 1328م)، *الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان*، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية.
2. ابن فهد الحلي (ت. 841هـ/ 1437م)، *عدة الداعي*، تصحيح أحمد الموحدي القمي، بيروت، دار الكتاب الاسلامي،1407هـ/ 1986.
3. الأمير عبد القادي الحسني، *كتاب المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف*، تحقيق عبد الباقي مفتاح، الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2005م.

4. البجيرمي سليمان (ت. 1221هـ/ 1806م)، *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*، دار الفكر، 1415هـ/ 1995م.
5. بن باديس عبد الحميد، "ما حكم زيارة أضرحة الصالحين؟"، الشهاب، العدد 4، بتاريخ 6 جمادى الأول 1344هـ الموافق لـ 03 ديسمبر 1925.
6. بن باز عبد العزيز، *فتاوى نور على الدرب*، تحقيق أبو محمد الطيار وأبو عبد الله الموسى، المملكة السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، د.ت.
7. بن عجيبة أحمد (ت. 1224هـ/ 1809م)، *معراج التشوف إلى حقائق التصوف*، محمود بيروتي، بيروت، دار البيروتي، 1424هـ/ 2004م.
8. بن عربي محي الدين (ت. 638هـ/ 1240م)، *الفتوحات المكية*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م.
9. التنبكي أحمد بابا (ت. 1036هـ/ 1627م)، *نيل الابتهاج بتطريز الديباج*، تحقيق عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، د.ت.
10. الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، *العلوم الفاخرة في النظر في أحوال الآخرة*، تحقيق مالك كركوش، الجزائر، دار الكتاب العربي، 1430هـ/ 2009م.
11. الثعالبي عبد الرحمن (ت. 875هـ/1474م)، كتاب "الجامع"، مخطوط، المكتبة الملكية بالرباط، رقم 3155.
12. الجندي خليل بن إسحاق (ت. 776هـ/ 1374م)، *مختصر العلامة خليل*، تحقيق أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، 1426هـ/ 2006م.
13. الجوزية ابن القيم (ت. 751هـ/ 1349م)، **الجواب الكافي** *لمن سأل عن الدواء الشافي*، بيروت، *دار* المعرفة، 1418هـ / 1997م.
14. الجوزية ابن القيم (ت. 751هـ/ 1349م)، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1418هـ/ 1998م.

15.الجيلاني عبد القادر (ت. 561هـ/ 1166م) ، *سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار*، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1997م.

16.الخنجر صلاح الدين، "الأضرحة والقباب في ميزان الشرع: تأصيل وتعقيب"، السودان، جمعية الإمام الأشعري، موقع الطريقة السمانية، http://www.sammaniya.com.

17.السخاوي شمس الدين (ت. 902هـ/ 1496م) ، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، بيروت، دار مكتبة الحياة.

18.سعاد ماهر محمد، **مساجد مصر وأولياؤها الصالحون**، كتاب مشترك المجلس المصري الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ***دار*** الكتاب المصري، د.ت.

19.السعدي طارق، *إتحاف النبلاء بأحكام أضرحة الأولياء*، بيروت، دار الجنيد، د.ت.

20.السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م) ، *إتمام الدراية لقراء النقاية*، تحقيق إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985م.

21.السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م)، **بذل المجهود *في* خزانة محمود**، تحقيق محمد فؤاد، مجلة معهد المخطوطات، 1377هـ/ 1958م..

22.الشوفاني الراضي، *الأمليات الفاشية من شرح العمليات الفاسية*، رسالة ماجستير، جامعة شعيب الدكالي الجديدة، 1420هـ /1999م.

23.الشوكاني محمد (ت. 1242هـ/1834م)، *نيل الأوطار*، دار الحديث، 1413هـ/1993.

24.الشيرازي كامل، "الثعالبي يظهر من جديد يحي القصبة الجزائر"، رابطة أدباء الشام، www.odabasham.net.

25.الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م.

26.الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مصر، دار هجر، 1422هـ/ 2001م.

27.عبد الله بن محمد بن خميس، *شهر في دمشق*، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1375هـ/ 1955م.

28.العسقلاني ابن حجر (ت. 852هـ/ 1448م)، *الزواجر عن اقتراف الكبائر*، بيروت، المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999م.

29.العسقلاني ابن حجر (ت. 852هـ/ 1448م)، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1407 هـ/ 1986م.

30.العلاوي أحمد، *المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية*، مستغانم، المطبعة العلاوية، ط.2، 1409هـ/ 1989م.

31.العميري أبو القاسم (ت. 1131هـ/ 1718م)، *الأمليات الفاشية من شرح العمليات الفاسية*، مخطوطات المكتبة القاسمية، الهامل (الجزائر)، مخطوط رقم 88.

32.الغزالي أبو حامد (ت. 504هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، بيروت، دار المعرفة للنشر، 1424هـ/ 2004م.

33.الغماري أحمد، *إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور*، المملكة المغربية، معهد الغزالي، د.ت.

34.القرطبي ابن عبد البر (ت. 469هـ/ 1070م)، *جامع بيان فضل العم*، تحقيق أحمد السعداني، دار الكتب العلمية، 1420هـ /2000م.

35.قسوم عبد الرزاق، "موقف الإسلام من التراث العالمي"، مؤتمر *الدوحة للعلماء حول الإسلام والتراث الثقافي*، مدونات الأصالة، رمضان 1422هـ/ ديسمبر 2001.

36.قسوم عبد الرزاق، *عبد الرحمان الثعالبي والتصوف*، مؤسسة عالم الأفكار للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2006.

37.القشيري أبو القاسم (ت. 465هـ/ 1072م)، *الرسالة القشيرية في التصوف*، لبنان، *دار* العصرية، 1421هـ/2001م.

38.الكتاني عبد الحي (ت. 1381هـ/ 1962م) ، *فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمسلسلات*، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1402هـ/ 1982م.

39.المقدسي بن مفلح (ت. 763هـ/ 1361م)، *كتاب الفروع*، بيروت، مؤسسة الرسالة – دار الوؤيد، 1424هـ/ 2003م.

40.المكي أبو طالب (ت. 386هـ/ 996م)، *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد*، تحقيق سعيد نسيب مكارم، بيروت، دار صادر، 1415هـ/ 1995م.

41.المملكة المغربية، الخزانة العامة للمخطوطات، مخطوط رقم 361 و1089 د، مجموع ص: 181 – 237.

42.نور الدين عبد القادر، *صفحات في تاريخ مدينة الجزائر*، قسنطينة، البعث، 1965.

43.الهواري ابن قداح (ت. 734هـ/ 1333م)، *المسائل الفقهية*، محمد أبو الأجفان، بيروت، دار ابن حزم، 1432هـ/ 2010م.

ب/ باللغة الفرنسية:

1. BENTOUNES Khaled, *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*, Paris, Albin Michel, 1998.
2. DEVEREUX Georges, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
3. ERIKSON Erik, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972.

4. GRENA Yvon, *Le diadème et les perles : une fenêtre ouverte sur le Monde méditerranéen*, France, Imprimerie Sup-Exam, 1989.
5. LECUYER René, *Le concept de soin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.
6. LEVI-STRAUSS Claude, *L'identité* (séminaire), Paris, Grasset, 1977.
7. PIAGET Jean, *Psychologie et pédagogie*, Paris, Denoël, 1969.
8. ***WARNIER Jean-Pierre***, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, 1999.

ظهور الاصلاح الصوفي في الجزائر الكولونيالية :
حالة الشيخ أحمد مصطفى العلاوي المستغانمي(1869-1934)

د. مصطفى راجعي
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع ،كلية العلوم الاجتماعية ،
جامعة عبد الحميد ابن باديس بمستغانم

مقدمة:

لقد كان للتحديث القسري الذي فرضته فرنسا الكولونيالية على البنيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في بلادنا نتائج خطيرة على القطاع الديني تمثلت في تراجع الاسلام الريفي المرابطي الذي كان الشكل الاساسي للتعبير عن ممارسة الاسلام في الجزائر الريفية وبروز حركة اصلاح ديني بوجهين أحدهما سلفي (جمعية العلماء) والاخر طرقي (الطرقية الاصلاحية ونموذجها الطريقة العلوية) كشكلين أساسين للتعبير عن ممارسة الاسلام في بداية القرن العشرين في الجزائر الحضرية.

1.مرحلة ماقبل الاصلاح الديني في جزائر ماقبل 1830 .

قبل مجئ العهد الكولونيالي بالنسبة للجزائر في 1830 كانت ملامح الإسلام الجزائري تتألف من ثلاث أشكال للتعبير الديني: الإسلام الأرثوذكسي الحضري للعلماء والقضاة في المساجد والمدارس، الإسلام الصوفي من خلال الطرق والزوايا وأخيرا الإسلام الريفي الشعبي البدعي المرتبط بالمرابطين والقباب

والأضرحة، حيث الإسلام الصوفي يشكل جسرا للتواصل بين السنية النخبوية لإسلام العلماء والبدعية الشعبية لإسلام المرابطين (Joffe 1997:64).

كان الاسلام المرابطي أقدم شكل ديني ريفي في بلاد المغرب، تعود أصوله إلى عهد الموحدين والمرابطين في القرن العاشر، حيث كان المرابط شخصا محل تقديس في الأوساط الريفية، والمرابطون كانوا قادة كارزمين محليين ريفيين اتخذوا من الرباطات مقرات لأنشطتهم. لم يكن المرابطون سواء كانوا رجالا أو نساء أشخاصا ذوي تعليم وكانوا يمضون كثيرا من وقتهم في الأسفار في الأرياف بعيدا عن الإسلام الأرثوذكسي الحضري في الحواضر الكبرى الذي يمثله العلماء الفقهاء والقضاة (Adamson 1998:51)، إسلام المرابطين وهو التدين الريفي الخاص ببلاد المغرب غير معروف في الشرق الأوسط .

تأخر الاسلام الصوفي في الظهور في بلاد المغرب إلى غاية القرن 12 م ربما بسبب وجود الاسلام المرابطي الذي كان يستجيب لحاجات سكان البوادي، حيث أن أقدم شخصية صوفية معروفة لدى المؤرخين هي سيدي بومدين (1126–1190) الذي أقام في تلمسان ودفن بها(Isichei 2004:43).ويعود انتشار التصوف في شمال إفريقيا إلى تلميذه أبي الحسن(بلحسن) الشاذلي (1196–1256) وتلميذه الجازولي (توفي 1465) حيث تأسست الطرق الصوفية والزوايا التي أخدت مكان الرباطات كأماكن للتعليم

والعبادة وهي في الأصل أملاك وقفية(حبوس) وتتمول الزوايا من الهبات(الزيارة) والضرائب الدينية (العشور والزكاة) والعمل الطوعي(الخدمة والتجراد)، كما جاء التصوف بشكل مدعم ومجدد للتدين المرابطي الريفي بامتياز.

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار التصوف هو الدور الذي قام به الجازولي(توفي 1465) في نشر الطريقة الشاذلية وتبني السعديين في القرن 16 للجازولي كأب روحي لهم .وتعاظم دور المرابطين كأفراد أو كقادة لطرق صوفية في فترة التهديدات المسيحية البرتغالية والاسبانية لسواحل الشمال الإفريقي، حيث برز المرابطون والصوفيون كقادة للمقاومة العسكرية الشعبية. وبعد ذلك تحولت مقرات المرابطين والصوفيين الرباطات والزوايا إلى مراكز للسلطة الإدارية والسياسية المحلية. ومع مجئ الحكومات المركزية مع العثمانيين في الجزائر وتونس والسعديين في المغرب في القرن 16 والعلويين في القرن 17 سعت هذه الحكومات المركزية إلى إدماج الرباطات والزوايا والطرق الصوفية في السلطة حيث تعذر القضاء عليها. ويبدو أن المرابطين والصوفيين استمروا في لعب دور الوساطة بالنسبة لمجتمعاتهم المحلية في الأرياف والبوادي مع الحكم المركزي بعيدا عن الحواضر ومساجدها التي يقودها الفقهاء والقضاة. وشهدت هذه الفترة ظهور وانتشار أغلب الطرق الصوفية في شمال افريقيا. ونظرا لتعاظم الدور العمومي للرباطات والزوايا سعت السلطات المركزية للدايات والبايات

والسلاطين لردع وثني الطموحات العسكرية للمرابطين والصوفيين. (Joffe 1997:62-63).

الشكل الثالث لممارسة الاسلام هو اسلام الفقهاء والقضاة الذي ارتبط بالسلطة المركزية في الحواضر الكبرى في المساجد والمدارس وهو يقدم نفسه على أنه يمثل السنة الصحيحة. ويمكن وصف خصائص خطاب العلماء والقضاة على أنه نموذج طهري، وحدوي، فرداني، كتابي لعبادة الإله الواحد الذي أوحى رسالته الأخيرة في نص نهائي يمكن الوصول إليه من قبل أي شخص يهتم بقراءته .و هي صيغة تلغي كل وسيط ولا تتطلب وجود طبقة دينية خاصة اللهم إلا طبقة من المتعلمين يمكنهم أن يحرسوا ويشرحوا الوحي المنزل، إنها طبقة مفتوحة لجميع من تعلم وليس طائفة مغلقة. في المقابل، هناك النموذج" الشركي" بلغة **علي مراد** الذي يسمح بوجود الوسيط، والشفاعة والمبالغة الطقوسية والتعبدية والتراتبية الدينية.(Gellner 1981:159).

أمام وجود الأشكال الدينية الثلاثة في نفس الوقت سيقع صدام وتوتر دينامكي داخل المجتمع المغاربي على المستوى السياسي والديني تتعارض فيه السلطة المركزية مع السلطات المحلية والأرثوذكسية الدينية للعلماء الحضريين ضد شعبوية المرابطين (Joffe 1997:63-64).

2. الطرقيون، الصوفيون والعلماء في مواجهة الاحتلال الفرنسي.

شكل التواجد الكولونيالي في الشمال الإفريقي سواء اتخذ لون الحماية أو الاحتلال كما في الجزائر صدمة كبيرة وتحدي عظيم تفاعل معه الجزائريون من خلال قادتهم الدينين سواء كانوا مرابطين أو صوفيين أو أئمة مساجد المدن الكبرى بأشكال مختلفة تراوحت من التقبل والتعاون إلى الرفض والمقاومة.

بالنسبة للإسلام الأرثوذكسي الحضري للعلماء كانت الإجابة هي التقبل والتعاون خاصة في المغرب وتونس حيث استمر وجود الداي والسلطان، أما في حالة الجزائر حيث انقسم الداي والبايات على أنفسهم بعد إزاحتهم من السلطة، بعض العلماء فقط رفضوا العدوان العسكري لكن الأغلبية كان لهم دور سلبي.

بالنسبة للإسلام الطرقي، الإجابة عموما كانت هي التقبل والتعاون حيث كانت الطرق والزوايا تتمتع بالاستقلال السياسي والاقتصادي عن السلطة المركزية قبل الاحتلال فكان من مصلحتهم التعاون وليس تأييد السلطة المركزية المنهارة للعثمانيين .كان هناك استثناءات، الطريقة السنوسية في ليبيا كانت متحالفة مع العثمانيين ولهذا شاركت في مقاومة الايطاليين. والطريقة القادرية بزعامة الأمير عبد القادر التي قاومت الفرنسيين.

أما عن الاسلام المرابطي الريفي، سواء كان ممثلوه أشراف أو مشايخ طرق فعموما كان رد الفعل هي المقاومة العسكرية

للاحتلال .لقد تم إحياء دور المرابط من القرن العاشر بصفته المجاهد والمحارب. لكن كان هناك استثناءات حيث تعاون المرابطون مع المحتلين. لكن عموما مصدر مقاومة الاحتلال الفرنسي كانت تأتي من القطاع المرابطي للمجتمع المغاربي أكثر من أي قطاع ديني آخر. الاستثناءات كانت عند الزاوية الحنصالية في وسط المغرب والمعاينين في الصحراء الغربية على الرغم من صعوبة التمييز بين المرابطين والطرقيين .لكن عموما تحتفظ الذاكرة الشعبية بذكريات المقاومة المرابطية للاحتلال أكثر ايجابية من غيرهم .(Joffe 1997:65).

رغم أن المرابطين الريفين كانوا الأكثر مقاومة للتدخل الفرنسي إلا أنه سيتهمون بعد ذاك أنهم كانوا الأكثر تعاونا من قبل ممثلي المصلحين السلفيين في العشرينات. هذا الاتهام للمرابطين والطرقيين بالتعاون مع الاستعمار سيتحول إلى مبرر أساسي لقيام الإصلاح الديني في ثلاثينات القرن العشريين.

3. نشوء الإصلاح الديني في الجزائر: 1909 -1940 .

كان للاستعمار الفرنسي للجزائر انعكاسات خطيرة على تطور الحياة الدينية في الجزائر، حيث أن التحديث الكولونيالي من خلال إحداث تغير اجتماعي واقتصادي على حياة الجزائريين ساهم في إحداث تغيرات دينية، أهمها تراجع التدين الريفي المرابطي ونمو التدين الحضري في شكل حركة الإصلاح الديني في المدن الذي شمل قيام الحركة السلفية في قسنطينة (ابن

باديس) وكذلك تجدد الحركة الطرقية في مستغانم(ابن عليوة). يعكس نشوء حركة الإصلاح الديني التحول من النمط الريفي إلى النمط الحضري الذي اعتبره ارنست **جلنر** الواقعة الأساسية في تاريخ شمال إفريقيا .(Gellner 1981:163.).

1.3.الإصلاح السلفي :ابن باديس (1898-1940)

تعود جذور حركة الإصلاح الديني التي تزعمها ابن باديس من خلال جمعية العلماء المسلمين التي تأسست في 1931 إلى حركة الإصلاح السلفي المبكر الذي ظهر في شمال إفريقيا في شكله الأولي مع الحركة السنوسية في ليبيا في بداية القرن التاسع عشر والحركة الوهابية في المغرب في نفس الفترة. كانت هذه التطورات الدينية الجديدة في الإسلام المغاربي تواكب التطورات في الشرق الأوسط، وخاصة في الإمبراطورية العثمانية حيث ظهرت الأفكار الإصلاحية للشبان العثمانيين في 1860 والأفكار السلفية للأفغاني وعبده بين 1880 و1890.

كانت الحركة السلفية تريد القيام بتحديث على المستوى الديني يواكب التحديث الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الذي بدأه محمد علي في مصر(1820) والإصلاحات العثمانية في المنتصف الأول للقرن التاسع عشر وإصلاحات احمد باي في تونس في 1840. كانت فلسفة الإصلاحيين تقول بأن التحديث المادي والعلمي والتقني في بلاد الإسلام يمكن أن يعتمد على الإسلام نفسه بعيدا عن الخلفية الثقافية الغربية، لكن الإسلام

الصافي الأصلي للسلف الصالح الجيل الأول للإسلام وليس الإسلام البدعي الريفي والطرقي المشوب بالخرافات والشعوذات الذي يعتبر في نظر الإصلاحيين مصدر التخلف المادي والفكري للمجتمعات الإسلامية. ومن هنا جاء عداء الإصلاحيين للطرق والزوايا والمرابطين بصفتهم مسؤولين عن الأوضاع الإسلامية المتخلفة. كانت هذه خاصية مشتركة لحركات الإصلاح في القرنين 18 و19.

الحركات السلفية أصبحت حليفة لحركات التحرر الوطني التي بدأت في الظهور بعد هزيمة الخطابي في حرب الريف بالمغرب. في تونس، شكل الإصلاح الإسلامي قاعدة إصلاح التعليم مع خير الدين باشا بتأسيس المدرسة الصادقية .ثم الثعالبي يواصل الإصلاح بتأسيس حزب الدستور في 1920، ثم بعد ذلك سيستوعب حزب الدستور الجديد الذي أسسه بورقيبة في 1934 حزب الثعالبي، في المغرب سيؤسس علال الفاسي حزب الاستقلال في 1934. (Joffe 1997:67).

وفي هذا السياق، يجب الإشارة إلى الحركة الإصلاحية التي ظهرت عندنا في الجزائر تحت اسم حركة الجزائر الفتاة" Les Jeunes Algériens .محمد برحال المتأثر بالمشرق أكثر والذي كان يدعو إلى قومية إسلاميةPatriotisme musulman ، وإصلاح فكري على شاكلة النهضة في المشرق، والقاضي بن حبيلس والامير خالد يمكن أن نعتبرهم الآباء المؤسسين لحركة

الإصلاح والتجديد الفكري والديني للجزائر. حركة الجزائر الفتاة سعت إلى نشر الثقافة والعلم في أوساط الشعب والمطالبة بالحقوق المدنية والسياسية من خلال تأسيس النوادي والصحف. (Remaoun 2000:49)

جاءت حركة ابن باديس نتيجة هذا الجو العام الذي يشجع على الإصلاح والتحديث الفكري في الجزائر. وركزت جهود الحركة الباديسية على نشر اللغة العربية ومحاربة الإسلام الشعبي الريفي المتهم بعبادة الأولياء الأمر الذي اعتبر إشراكا في عبادة الله، في المقابل كانت الدعوة للعودة إلى إسلام أصلي نقي موجود في مصادر الإسلام الكتاب والسنة وتجلى أكثر في نظر الإصلاحين في المدرسة الحنبلية ومؤسسها ابن تيمية (توفي في 1328) ومجددها محمد ابن عبد الوهاب في القرن 18 (103– Brown 1966:98).

2.3.الإصلاح الطرقي: الشيخ أحمد مصطفى العلاوي(1896–1934)

جزائر العشرينات شجعت كذلك قيام حركة إصلاحية للطرقية الجزائرية قادها طرقيون وأشهرهم الشيخ العلاوي المستغانمي. حركة الإصلاح الديني في الجزائر لم تقتصر على الحركة التي بدأها ابن باديس من خلال أنشطة جمعية العلماء المسلمين ولكن روح الإصلاح الديني هبت على الطرق الصوفية في الوسط الحضري .والمثال الأبرز في نظر العديد من المختصين هو حركة الإصلاح الديني الطرقي التي بدأها الشيخ

أحمد العلاوي في مستغانم مؤسس الطريقة العلوية في العشرينات حيث أدخل إصلاحات على التصوف الجزائري لم تكن مسبوقة.

كانت التغيرات البنيوية التي أحدثها احتلال الجزائر سنة 1830 قد سببت اختلالات وظيفية للطرق والزوايا في الجزائر وفي شمال إفريقيا عامة تطلبت القيام بإصلاحات مؤسساتية. مع مجيء الاحتلال، فقدت الزوايا وظائفها التقليدية التي كانت تتمثل في دور الوساطة بين القبائل والحكومة المركزية(الأتراك، السعديين في القرن 16...)، والتحكيم في النزاعات القبلية وفقدت دور الضبط في مجتمعات لم تكن تخضع لسيطرة الحكومة المركزية. فمع مجئ حكومة مركزية قوية ومتوسعة مع الفرنسيين أصبحت الطرق الصوفية بدون عمل (Gellner 1981).

كما فقدت الزوايا وظيفة تقديم الخدمات للمسافرين مع تحديث وسائل النقل الذي قلل من أهمية الزوايا كأماكن للإقامة. كما ساهم انتشار التعليم الحديث في تراجع الدور التعليمي للزوايا وشكلت حركة الهجرة إلى المدن العامل الأساسي في تراجع الإسلام الريفي في شكله المرابطي والطرقي لصالح نمو الإسلام الحضري.(Joffe 1997:68)

رغم التحديث الذي شهدته المجتمعات المغاربية استمر ممارسات التدين الريفي المتعلق بالمرابطين كالاحتفالات السنوية(المواسم) بالمرابطين المحليين، وزيارات المرابطين يؤدي وظائف اجتماعية متنوعة وعلاجية وغيرها. (Joffe 1997:69-70).

ورغم هذه التغيرات استمر التصوف في الحضور بأشكال متنوعة. في الجزائر وتونس رغم أن الطرق الصوفية فقدت سلطتها السياسية والاقتصادية إلا انه مازال لديها الأتباع .في المغرب، الطرق الكبرى التجانية والوزانية والدرقاوية تكيفت مع العالم الحديث وأصبح كبار أعضاءها أفراداً مهمين في البنيات الاقتصادية والتجارية الجديدة. أما الطرق الصوفية الأكثر شعبوية التي تتضمن عناصر بدعية من ثراث جنوب الصحراء مثل الحمداشية وقناوة وعيساوة فبقيت مهمة فقط في المناطق الفقيرة في المدن الكبرى (Joffe 1997:68-69).

تناول **جلنر** حالة الشيخ العلاوي المستغانمي بصفته نموذج التصوف الحضري الذي ادخل إصلاحات على التصوف الريفي وتموقع بعد ذلك حسب **جلنر** في وسط الطيف الديني الجزائري بين اليمين الديني المحافظ (الطرق الريفية ومثاله الطريقة العيساوية) واليسار الديني(اصلاحيو جمعية العلماء). فهو لم يكن محافظا جدا كما تصوره **مارتن لينغز** M.Lings ولم يكن تحديثيا كما كان يرى **أوغستن بارك** A.Berque لكنه كان في وضعية بينهما (Gellner 1981:134،148).

علاقة الطريقة العلوية منذ الشيخ العلاوي بالريف في شمال المغرب وبمقاومة الخطابي بين 1921 و1926 ضد الأسبان تكشف جوانب التحديث الديني عند الشيخ العلاوي حيث أن طبيعة مقاومة الخطابي التي جمعت عناصر سياسية عصرية إلى جانب

العناصر الطرقية التقليدية(Joffe 1997:66) جعلت من الخطابي صاحب تجديد طرقي ربما شكل ذلك مصدر جاذبية بين الشيخ العلاوي الجزائري و الخطابي الريفي المغربي.

كان الشيخ العلاوي(1869–1934) مؤسس الطريقة العلاوية مصلحا صوفيا، حيث ادخل العديد من العناصر التحديثية على التقليد الصوفي الجزائري. لقد لقن التعليم الصوفي للرجال والنساء على حد سواء، وحرص على تلقين ابنته **لالا خيرة** تعليما صوفيا ورياضيا. كان أول شيخ ملك سيارة واستخدم الهاتف وملك مطبعة وأسس صحفا أسبوعية: لسان الدين، 1923–1926، البلاغ الجزائري 1926 –1946.شجع التعليم لدى أتباعه واستخدم ديوانه الشعري الغنائي في نشر المعرفة في وسط غير متعلم، كما وسع دائرة التجربة الروحية لتتسع للبسطاء ولا تبقى محصورة في النخبة .دعم المسرح، سافر إلى فرنسا وشارك في وضع حجر الأساس لمسجد باريس في 1926 و تم الاعتراف الرسمي بطريقته في فرنسا وسويسرا وانجلترا. كان له تأثير على المثقفين الأوربيين الذين عاصروه Carret; Jossot; Shuon; Guenon، كما كتب عنه والد جاك بارك، اوغستين بارك دراسة في المجلة الافريقية عدد 79 سنة 1936 يصفه فيها الشيخ العلاوي بالصوفي العصري Un mystique moderniste (36 ، 39-41 Bentounes 2009).

بعد وفاة الشيخ العلاوي في 1934 خلفه الشيخ عدة بن تونس (1898 -1952) في قيادة الطريقة العلوية وواصل عملية

التجديد التي بدأها سلفه العلاوي حيث اهتم بالشبيبة وساعدهم في تشكيل أول نادي محلي لكرة القدم ودعمهم ماديا. وأسس جمعية التنوير الثقافية خاصة بالشبان، واهتم بإعادة إدماج المساجين في الحياة المهنية بفتح مدرسة للتأهيل المهني الخاصة بهذه الفئة. شارك في الحرب العالمية الأولى بين 1914 و1918 وحصل على رتبة رقيب Sergent. كان مهتما بالتطورات السياسية والعسكرية بعد الحرب. أسس صحيفة المرشد لسان حال الطريقة العلوية باللغتين في 1944 ثم بعد ذلك صحيفة أحباب الإسـلام باللغة الفرنسية بعد تأسيس جمعية أحباب الإسلام في 1947 من اجل الحوار والتعايش والصداقة بين البشر بغض النظر عن الاختلافات الدينية (Bentounes 2009:47-50).

إذن لم يقتصر التجديد الديني في الجزائر على الحركة الإصلاحية السلفية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين وإنما شمل أيضا الحركة الطرقية التي استطاعت أن تدخل إصلاحات على الطرق الصوفية كما رأينا مع الطريقة العلوية ومؤسسها الشيخ العلاوي.

التوجه الإصلاحي للطرقيين بقيادة العلاوي والسلفيين بقيادة ابن باديس تم ترجمته في مشروع مشترك لتأسيس جمعية العلماء المسلمين. وحضر الشيخ العلوي وعدة بن تونس سكرتير الشيخ ومحمد المهدي مدير جريدة البلاغ لسان حال الطريقة العلوية للاجتماع التأسيسي يوم 5 ماي 1931. لكن بعد نهاية الاجتماع

ظهر أن جمعية العلماء المسلمين التي تم تأسيسها سيطرت عليها العناصر ذات التوجه السلفي وتحولت جريدة الشهاب لسان حال جمعية العلماء إلى منبر لمهاجمة الطرقية ودافعت جريدة البلاغ لسان حال الطرقيين عن الاتهامات السلفية (Brown ،Merad 1999 1966:103). ولكن التفاهم والمصالحة بين أقطاب الإصلاح ابن باديس وابن عليوة تعزز بعد لقاء مستغانم الشهير وتغيرت بعده اللغة المستخدمة سواء في الصحافة السلفية والصحافة الصوفية وأخذت منحى تصالحيا. في الأخير نسب le general P.J Andre في كتابه عن الطرق الصوفية بالجزائر إلى بن باديس القول بأنه" إن كان لابد أن انتسب لطريقة صوفية، فاني اختار الطريقة العلوية"(Bentounes 2009:194).

حتى لو لم نتأكد من صحة هذا التصريح أو كان غير صحيح فأنه يدل على التقارب الإصلاحي بين ابن باديس السلفي وبن عليوة الطرقي وكلاهما باشر حركة إصلاح ديني في الجزائر الحضرية للعشرينات فرضتها تحديات التحديث الكولونيالي على المشهد الإسلامي الجزائري الذي أصبح ذا طابع حضري أكثر فأكثر. وأصبحت الحالة الدينية الجزائرية بشقيها السلفي والطرقي حالة اصلاحية في الوسط الحضري.

خاتمة:

حاولنا أن نبين أن الإصلاح الديني لايمكن اختزاله الى الاصلاح الباديسي فقط لكنه يشمل أيضا الإصلاح الطرقي الذي قام به الشيخ العلاوي في نفس الفترة الزمنية. وبينا مظاهر التجديد والتحديث في الطريقة العلوية منذ تأسيسها في 1909 على يد الشيخ العلاوي والذي استمر مع الذين خلفوه على رأس الطريقة .ثم ان حصر صفة الإصلاح الديني بالاتجاه الباديسي بعد الاستقلال كان له انعكاسات سلبية على التنمية الوطنية. فلقد مارست الجزائر المستقلة التهمش والاقصاء على الطرقية التقليدية والاصلاحية ولم تسمح لها بالمشاركة في التنمية بحجة انها حركات رجعية متخلفة وظلامية غير عقلانية رغم ان الادلة السردية والوثائقية المتوفرة مثلا عن الطريقة العلوية بعد الاستقلال في مرحلة الحاج المهدي بن تونس(1928–1975) أظهرت أن لديها روح التجديد الزراعي وروح الانفتاح الديني والثقافي والرغبة في المشاركة في تنمية البلد انطلاقا من جذور التقليد الصوفي الاصلاحي الذي بدأ مع الشيخ مصطفى العلاوي. (Bentounes.2009).

لقد اندهش العديد من الباحثين الغربيين من التحول الراديكالي الذي وقع في الجزائر بعد الاستقلال ضد رموز الثقافة الصوفية حيث عبر ارنست جلنر عن ذلك بأحسن تعبير لما كتب " انه المحتمل أنه لم يوجد أي بلد مسلم ارتبط الناس فيه كلية

بالأولياء الصالحين الريفيين مثلما كان الحال في جزائر القرن التاسع عشر، وفي نفس الوقت لم يكن هناك أي بلد ناهض الأولياء الصالحين بعنف مثل ما فعلت الجزائر بعد ذلك".

(Gellner 1981:155).

المراجع:

1. **Adamson, K.1998.** *Algeria: A study in Competing* Ideologies. London-New York: CASSEL
2. **Arkoun,Mohammed. 1988**. Algeria, in ShireenT-Hunter (ed), ,*The Politics of Islamic Revivalism:Diversity and Unity.* Bloomington-Indianapolis: Inidiana University Press,
3. **Bentounes,Khaled.2009.** La fraternité en héritage: Histoire d' une confrérie soufie. Paris :Albin Michel
4. **Colona,F.1995.** *Les versets de l' invincibilité : Permanence et changements religieux dans l' Algérie contemporaine* .Paris: Presses de Sciences Po
5. **Joffe,G.1997.**Maghribi Islam and Islam in The Maghreb:The Eternal Dichotomy,in Westerlund,D,Rosnder,E,E,(Ed),*African Islam and Islam in Africa:Encounters between Sufi and Islamist.*London :Hurst Company.
6. **Isichei,Elizabeth.2004.***The religious Traditions of Africa: A History***,** Westport,Connecticut,London: Praeger
7. **Gellner,E.1981**. Muslim Society, Cambridge, Cambridge University Press
8. **Merad,A.1999**.Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940.Les Alger ;editions El-Hikma.
9. **Remaoun,Hassan(Sous dire).2000.***L`Algérie:histoire,société et culture* ,Alger :Casbah Editions

الختان من الرمز الديني الى الرمز الاجتماعي
عند العائلة الجزائرية

د. إسعد فايزة زرهوني
أستاذة محاضرة بقسم علم الاجتماع ،
كلية العلوم الإجتماعية ، جامعة مستغانم

تمهيد:

يشكل الختان في أساسه ومعناه عنصرا أساسيا في المجتمعات العربية الإسلامية نظرا لما يمثله في الذهنية والذاكرة الجمعية للفاعلين الإجتماعيين في هذه المجتمعات.

ولأن الممارسات الثقافية تعتبر أساسا أوليا في نقل التراث والثقافة بين الأجيال فإن الممارسات والطقوس الإحتفالية للختان تختلف من منطقة لأخرى، كما تختلف من الديني إلى الإجتماعي بإختلاف رمزيتها من شخص لآخر، لكي تتفق في مجملها على ما يطلق عليه بطقوس المرور حتى يصبح الختان في حد ذاته طقس إنتقال ومرور .Rite de passage

- الختان :

1-الختان لغة وإصطلاحا :

الختان بكسر الخاء هو إسم لفعل الخاتن ويسمى به موضع الختن، وهو الجلدة التي تقطع والتي تغطي الحشفة. أو هو قطع القلفة من عضو الذكر أو موضع قطعها[1] وهناك من

اللغويين من يرى أن الختن مختص بالذكر ومنه ختن الولد يختنه أي قطع غرلته.[2]

أما إصطلاحا ختان الذكر حسب الماوردي، هو قطع الجلدة التي تغطي الحشفة و يقول إمام الحرمين: هو قطع القلفة وهي الجلدة التي تغطي الحشفة حتى لا يبقى من الجلد شيء متدلّ[3]، والملاحظ أنه يتشابه التعريف اللغوي والتعريف الإصطلاحي في المعنى و يقتربان في المفهوم الذي يدل على كلمة قطع .

4- المقاربة المفاهيمية للختان :

أ- الختان رباط الإنسان بخالقه :

الختان عند اليهود كان رمزا لإتصالهم وإرتباطهم بالإله ولكن في الواقع الختان في العالم الروحي اليهودي هو عقد يربط الإنسان بالطبيعة الإلهية، وبذلك يتحدد الهدف الأساسي وراء هذا الرباط اعتبره Gordon والذي إعتبره بفضلها يتحقق رمز الرباط وعليه وفي هذا الإطار يصبح الختان حدث مقدس لأنه يعمل على تحقيق إقتراب روحي للإنسان مع خالقه كما أنه وفي الوقت ذاته يحقق إمتزاج الإنسان بالقوة الإلهية الخاصة." [4] والرباط بذلك يتحقق فيصبح الرجل بذلك طاهرا مؤهلا فما كان من قبل محرما وممنوعا عليه أصبح مسموحا، له وأول ذلك الزواج لذلك الختان يصبح شرطا أساسيا في الزواج عند اليهود حيث يجعل من الرجل قادرا على تحقيق ما تلقاه من الله بالإضافة إلى طاعته، وبذلك فقد حقق شرطا أساسيا في حياته الروحية مما

يظهر العلاقة التي تربط الختان والزواج في الديانة اليهودية. وبالتالي يصبح الختان المؤسس الأول للقرابة نتيجة الإتحاد الجنسي بين الرجل والمرأة والذي يمثله الزواج وبذلك هو يصبح طقس مرور وفي الوقت ذاته طقس خصوبة، طقس مرور لأن الختان يجعل الفرد ينتقل من المدنس إلى المقدس من خلال طهارة العضو في الجسد وطهارة الروح والنفس التي تجعل الإنسان قريبا من الله، وطقس خصوبة لأنه يسمح بالزواج وبذلك من ممارسة النشاط الجنسي الذي يصبح كثيف نتيجة القوة الإلهية الممنوحة من الختان .

ب- الختان كطقس ديني :

إن الختان عند المسلم هو دليل إنتمائه إلى الإسلام، إذ في أيامنا ومنذ العهود الإسلامية شرط الدخول للإسلام هو التخثين. لذلك فإن الختان في الديانات اليهودية والإسلامية قد يتقارب من حيث كونه له هدفا معينا دينيا، إلا أن الديانة الإسلامية لم يرد مفهوم الختان في القرآن على خلاف الديانة اليهودية رغم أن هذا الطقس معروف عند العرب منذ القدم. وترى جرمان تيون أنه رغم أنه لا يوجد أي مفهوم معبر عن الختان في سور القرآن إلا أنه لايوجد أي يوم إحتفال في رزمانة المسلم مخصصة للإحتفال بطقس الختان(5) وترى أن القرآن كان صامتا في مجال الختان وقد إعتبرت أن ذلك ناتج عن كون الإسلام دين شامل وعام. ولكن يظل الختان أمرا ضروريا عند المسلمين

لأنه من الرموز الأساسية للإنتماء إلى الهوية الإسلامية، ويعتبر ربط الختان عندهم ببعض المناسبات الدينية مؤشرا واضحا على أهمية هذا الطقس، فتخثين الأطفال في رمضان عند العرب وعند الجزائريين لما يحمله هذا الشهر من معاني ودلالات في نفوس المسلمين خصوصا ليلة القدر دليل واضح على الأهمية التي يقرنها المسلمين لهذا الطقس وإعتباره أساسي للدخول في الإسلام وبذلك فإنهم يجعلون منه طقسا دينيا بالدرجة الأولى، طقس مرور من المدنس إلى المقدس مما يظهر أنه رغم أن القرآن لم يرد فيه مفهوم الختان إلا أن المسلمين جعلوا منه دلالة دينية محضة وقد ورد في السنة ما دل على الختان كغيره من الأوامر مثل نظافة الجسم بإعتبار الختان في الفكر الإسلامي هو رمز للنقاء النفسي والروحي والجسمي، إذ في نظر الجماعة الطفل نجس ما دام لم يختثن الشيئ الذي يجعله نظيف ونقي وبالتالي قريب من الله هذا ما يربط مفهوم الختان في المجتمع العربي الإسلامي والجزائري بمفهوم الطهارة أي النقاء والصفاء. وحسب العديد من المفكرين الإسلاميين أن الله لما أمر إبراهيم عليه السلام بالختان كان ذلك في نفس منظور الطهارة والنظافة والنقاء العقلي والروحي، وبهذا يبقى طقس الختان عند المسلمين واليهود هو ذو هدف ديني وهو التقرب من الله حتى ولو كان الإختلاف وارد في ظهور الختان بشكل رسمي ومباشر في الديانة اليهودية عنها في الإسلامية .

ج – الختان ترقية إجتماعية :

"أن أكبر الطقوس تتكون من طقوس بسيطة وتأتي على شكل دورات متعاقبة يرى Van Gennep أن في حياة الأفراد وذلك في مرحلة محددة وتكون متسلسلة ضرورية هي ما نسميها طقوس المرور، ويقصد به مجمل الأفعال التي ترافق تحول الحالة والمكانة والوضعية "[6] فختان الذكور يرمز إلى تغير إجتماعي وترقية تعزى إلى مرور الطفل من حالة إجتماعية إلى حالة إجتماعية أخرى، مما يؤهله إلى أن يدخل في عالم الرجال بعدما كان يعيش عالم الإيناث لذلك يرمز الختان إلى الرجولة. وعند القيام بدراسة ميدانية في مدينتي وهران وندرومة تبين من المبحوثين أن الختان طقس ضروري لأنه يعلم القوة والشجاعة للطفل، كما أنه يجعله يبتعد عن كنف أمه حيث لا ينتظر دفاع الآخرين بل يصبح قادرا على الدفاع عن نفسه. فالختان كرمز الرجولة ما هو إلا طقس إنتقال ومرور من عالم كان يعيشه الطفل بجوار أمه، إلى عالم آخر أصبح يعيشه إلى جانب أقرانه من الذكور وبالأخص والده، كما أن طقس الختان بهذا المفهوم يجعل من الأب يجسد سلطته في أطفاله الذكور فما هو إلا إستمرارية لعالم الذكورية وهذا الإنتقال في طقوس المرور يمر بثلاث مراحل عند جونيب:

– مرحلة التفرقة: بعد الختان يدخل الطفل الذكر في مرحلة تجعله يفترق ويبتعد عن أفراد جماعته .

- مرحلة التهميش: هذه المرحلة متغيرة الوقت الطفل فيها يكون مهمشا عن الآخرين لأنه يعايش الإنتظار بأن يقبله المجتمع ويدمجه حيث يكون بمعزل عن الحضور بمفرده خصوصا العالم النسوي .

- مرحلة القبول وهي مرحلة الإعتراف بالطفل كفرد عضو في المجتمع قادرا ومؤهلا لأن يخوض الحياة بمجرياتها .

لذلك فالختان كطقس مرور يسمح للفرد بالترقية إلى حال ودرجة جديدة من الوجود، حيث ثم من خلاله المرور من الطفولة إلى عالم البلوغ وأيضا المرور من حالة إجتماعية مقيدة مليئة بالممنوعات إلى حالة إجتماعية ترخص له فيها عدة أشياء، وذلك من خلال إكتسابه نفس الأدوار والمسؤوليات الإجتماعية التي هي ممنوحة للبالغين في المجتمع وتمنح له نفس الإمتيازات التي يتمتعون بها كحق التناسل. وبالتالي فهو طقس مرور من عالم داخلي أي المنزل إلى عالم خارجي هو المجتمع الذي يتطلب الرجولة والشجاعة لأن ذلك الألم الذي يحسه الطفل يجعله قويا قادرا على تحمل الأشياء القوية، وبذلك يصبح رجلا صامدا يختلف عن غيره الذين لم يختتنوا بعد وعن عالم الإناث لأنه هنا تبدأ التفرقة والتمييز بين عالم الذكور وعالم الإناث، وهنا يحدث تحديد الأدوار بين الأطفال مبني على مفهوم الرجولة، كما أن ممارسة الختان تكمن في حاجة المجتمع لشخصيات الطفل وهي العملية التي بمقتضاها سوف يصبح

الأطـفال قادرين على تقلد أدوار البالغين. وهذا ما رتأيناه في حديث المبحوثين.

وهنا تتحقق عملية الإعتراف والقبول الإجتماعي داخل محيط الطفل .

د- الختان موت وميلاد جديد :

يعتبر طقس الختان موت ثـم ميلاد جديد وذلك لأنه يخـرج الطفل مـن عالم الطفولة ليدخل عالم البالغين ويولد من جديد حيث يموت الطفل الخائف ويولد الرجل الشجاع الصامد، حيث أنه عند المجتمعات البدائية طـقس الختان ومن خـلال طقوس الإحتفال والمرور، يتيح للطـفل أن يموت ويولد من جديد في ظل عملية تجعل منه يبتعد عن أحضان أمه كما إبتعد عنها بعد خروجـه من بطنها. فهدف المجتمع من هذا الطقس هو إبعاد الطفل من العالم الذي أدخلته فيه أمه عالم الخـوف والخشـية، لأن عاطفة الأمومـة تجعلـها تخاف عليه وتحميه دائما في أحضانها، لذلك الختان يبعده عنها وبذلك تحـس أنه قد أصبح رجـلا وبذلك يمكنها أن تتعود على إبتعاده عنها .

فعند تحليل طقس الختان أنثربولوجيا يمكن النظر إليه على أنه طقـس إرتقاء إلى درجة الفرد الراشد الصامد للآلام، وبالتالي هو يرمز إلى الضمان الذي يحمـي الطفل مـن العالم النسوي الذي كان يعيش فيه قبل الختان ،لأن الطفل في السنوات الأولى يكون تابعا لأمه بصفتها الأساس الأول الذي يعتمـد عليه فـي تلبية أهم

حاجياته الضرورية، ثم ينتقل بطقس إلى عالم الرشد، لذلك الأنثربولوجيا جعلت من طقس الختان كونه الوسيلة الأولى للإرتقاء من درجة إجتماعية إلى درجة إجتماعية عليا، درجة أولى دالة على الضعف والحاجة إلى أم إلى درجة ثانية دالة على الرجولة والصمود بعيدة عن الأم وحنانها، وبالتالي هي تأكيد على موت شخص وميلاد آخر أي موت الضعف وميلاد القوة لذلك فإن أنثربولوجيا يأخذ الختان بعدا ثقافيا لأن فيه إعادة إنتاج ثقافي .

ولكن هذا الموت هو موت رمزي ثم إعادة بعثه على صورة ذكرية جديدة، وهذا الميلاد يكون بواسطة الأب لا الأم وهذا ما يجعل ختان الذكور يلعب دورا رمزيا لتأكيد سيطرة كبار الذكور (الأب،الجد)، وذلك بمنحهم سلطة الإخصاء الرمزي للصغار وقدرة رمزية على فعل شيئ يتغلبون به على النساء هو ولادة الأطفال بصورة رجولية ذكورية في مملكة لا يمتلكها إلا الذكور .

هـ –الختان بين الرمز والواقع :

يرمز ختان الذكور إلى الذبح الأصغر/الفداء ويرمز الكبش المذبوح عوضا من إسماعيل إلى ذبح آخر، ذلك أنه إذا كان عيد الأضحى مرتبط بذبح أضحية يوم الوقوف بعرفة بالمقابل الختان مرتبط بالذبح المباشر لعضو الذكر، فالختان برمزيته كذبح أصغر للعضو التناسلي يعني من جهة طهور بالدم، ومن جهة

أخرى تطهر من الدم لذلك في الواقع فإن الختان دائما يرتبط بخلفية دينية رمزا للتضحية وإنتقالا من الرمز إلى الواقع. هذه التضحية تجعل من الطفل مؤهلا للإرتقاء الإجتماعي والدخـول في الدين الإسلام والعالم الذكوري وفـي الواقع ذلك الدم الناتج عن الختان عند الذكر يقابل دم البكـارة لدى الإناث، كـما أن تضحية الطفل بجزء من قضيبه ماهـو إلا لينال رضى مجتمـعه ومكانة فيه ويحصل على الإرتقاء الذي يريده له مجتمـعه، وعلى هذا الأساس فإن طقس الختان يحمل معانيه دلالات سوسيو ثقافية وهي:

- إن الختان يعود الطفل على تحدي الصعاب وقبول التضحية.
- إختبار الطفل على تجربة وجدانية بفصله عن والدته التي هو بحاجة إليها .
- دم المختون هو رمز الرجولة والذكورية والقوة والشجاعة .

ط - الختان طقس إنتقال من المدنس إلى المقدس :

يعتبر طقس الختان مرحلة هامة في الإنتقال من العالم المدنس إلى العالم المقدس حيث يظهر ذلك ضمن فكرة التطهير من الدنس المتمثلة في عبارة الدخول فـي الإسلام .

وحسب المبحوثين فإن الدنس يكون فيه الطفل بمثابة الكافر قبل التخثين، أما بعد التخثين يدخـل عالـم المقدس المتمثل في الإسلام وذلك من خلال عبارة الطهارة والتـي تتردد كثيرا عند

المجتمعات العربية والجزائرية. لذلك الختان يعد مؤشر الدخول للإسلام.

فمهما إختلفت اللهجات من منطقة لأخرى إلا أن الختان يبقى يرمز لشيء واحد هو الطهارة و النقاء .

فكلمة " طهارة " دالة على النقاء والنظافة من الدنس إذ يمكن فهم المعاني التي يحملها هذا المـصطلح عند ربطه بإصطلاحات دينية أخرى، مثل التطهـير والطهـر ليعبر في الوقت ذاته عن التطهير الطقوسي المسمى الغسل أو الطهارة الكبرى " الختان عملية ترمز إلى طهارة الـروح والأخلاق".[7]

لذلك فإن الختان يحمل في طياته ثنائية نقاوة / نجاسـة، حيث تعبر القلفة عن جزء مـن جسم الإنسان غير نقي لأنه معرض للأوساخ والختان وسيلة لتطهير الجسم من هذه النجاسة بقطع هذا الجـزء النجس المدنس ليطهر ويشبه الطفل قبل الختان بالكافر فهذه القلفة هي ترمز للكفر وبقطعها يتطهر الـفرد ليدخل العالم المقدس ألا وهو الإسلام، فهذه الممارسة تتضمن جوانب رمزية للسلوك الظاهر والكامـن حيث يشير المعنى الرمزي لعملية الختان إلى إكتساب الطفل فكرة الطهارة والنـقـاء التي تمكنه من المشاركة في ممارسة الصلوات و العبادات الدينية.

كما أن المرور من المدنس إلى المقدس يعبر عنه عالم النسوة الذي يكون محيطا بالطفل قبل تختينه مـن خلال إرتباطـه بأمه بإعتبار عالم النساء عالم مدنس والدليل على ذلك

إصطحاب الأب لإبنه في عملية التخثين أو ذكر من العائلة كدليل على دخوله العالم الذكوري وحتى المخثن يكون ذكرا .

لذلك تعد هذه المرحلة بداية إستقلالية الطفل عن مصاحبته أمه لفراش نومه، فطقس الختان هو طقس مرور من عالم مدنس إلى عالم مقدس، حيث يتشرب الطفل المعايير الذكورية للمرور إلى عالم الذكورية حيث يستبدل الطفل قلفته بالرجولة ومعانيها لذلك فالمرور من العالم المدنس إلى العالم المقدس إضافة إلى الطهارة من النجاسة هو الإرتقاء من العالم النسوي إلى العالم الذكوري.

فالإعتقاد الشعبي السائد هو ضرورة إجراء الختان لأن هناك إلتزام ديني بضرورة إجرائه، وبالتالي هو شرط الدخول في الإسلام والإقتراب من المقدس "من هنا جاءت تسمية الطهارة التي تطلق عليها، حيث أنها تطهر الأطفال وتجعلهم على إستعداد للقيام بالممارسات الدينية مستقبلا بالإضافة إلى الإعتقاد بأهمية هذه العملية بالنسبة للزواج و الإخصاب في المستقبل"[(8)]

6-المفهوم السيميائي للختان في العائلة الجزائرية المكانة والدور

يشكل الختان عند المسلمين كما سبق وأن رأينا رمزا يحيل إلى الإنتماء والدخول في الدين الإسلامي، وتعتبر الجزائر من الدول الإسلامية التي تجعل للختان مكانة أساسية وأولية في حياة ذكورها، لذلك يرتبط الختان في الأسرة الجزائرية بمفهوم المكانة والدور الذي تؤديه فئة الذكور كأفراد فاعلين في الأسرة

وبعد الدراسات المتعددة حـول العائلة الجزائرية والتي قام بها العديد من الباحثين أمثال مصطفى بوتفنوشات ونور الدين طوالبي وغيرهـم، تبين أن العائلة الجزائرية هي عائلة موسعة وذلك لأنها تضـم تحـت سقف واحد عـدة عائلات زواجية، كما أن هذه العائلة الجزائرية هـي تحت نظام بطريكي بحيث يمثل الأب القائد الروحي للجماعة العائلية وهو الذي ينظم فيها أمـور تسيير التراث الجماعي، كما أن العائلة الجزائرية هي عائلة أكناتية لأن النسب فيها يعود للأب كما أنها لا منقسمة بحيث الأب له مـهمة ومسؤولية على الأشياء. (9)

وبالتالي فإن العائلة في الجزائر هـي مؤسسة إجتماعية ذات نظام ذكوري بحيث الأب هو مركز السلطة، هذه المكانة والدور الذي إكتسبه نتيجة القيم الثقافية للمجتمع الجزائري لذلك هو رمز القـــوة والسلطة حيث له دور في تسيير شؤون البيت، وبذلك هـو يشكل " رب الدار" لأنه العمود الأساسي فـي البيت يحيث هو كموجود يشكل سلطة لا تعارض ولا يعلى عليها وعلى الصعيد السوسيولوجي يشكـل القوة التناسلية لأنه هو الذي يقوم بعملية التلقيح أي أن الإنجاب متعلق بالرجل أو بالأحرى بالأب لذلك يـفضل الزوجان دائـما أن يكون مولودهما الأول ذكرا وهذا دليل على القوة الذكرية الموجـودة داخـل العائلة الجـزائرية ولعل هذا ما يجعل طـقس الخـــتان أساسيا فـي تحديد مكانة ودور الذكر داخـل العائلة بإعتباره طقس مرور مـن مرحلة الطفولة إلى

مرحلة الرشد التي من خلالها يصبح الطفل رجلا، وهذا ما يجعل الختان يأخذ قيمة كبيرة داخل السلم الثقافي والإجتماعي والمعياري للمجتمع الجـــزائري، بما أنه يحدد مكانة هذا الطفل المختون داخــل أسرته ودوره المستقبلي وتؤهله ليكـون أبا ذو سلطة فـي المستقبل لأنه رمز الذكورة، حيث يتمكن الطفل مـن خلاله إلى الإنتقال إلى طبقة إجتماعية جديدة يلتزم مـن خلالها القيام بأدوار خاصة تتناسب مـع شخصيته الذكورية الجديدة، وهذه المرحلة هـي التي يتم فيها تكوين الضمير عند الطفــل ومرحلة تكوين الأنا الأعلى لديه.

ومن هنا تظهر رمزية الإحتفال بطقس الخـتان عند المسلمين، إذ يرى بيتلهايم أن ختان الذكور قد نشأ بسبب حسد الرجال للنساء على خصوبتهن، لإرتباطـها بنزول دم مـــن أعضائهن الجنسية عند البلوغ، فكان ختان الذكر وسيلة محاكاة رمزية لهذه الخاصية الأنثوية[10] لذلك وفي إطار التقارب بين دم العذرية ودم الختان فإن المدلول العام لطقس الختان يبقى مرتبطا حسب بعض المفكرين بدم العذرية عند المرأة ودم الحيـض كإثبات الذات، ويكمـن الإرتباط في كـون دم العذرية فـي المجتمع العربي هو الشرط الوحيد لإتمام الزواج، فـي حين دم الختان هـو كذلك يعتبر شرطا أساسيا للزواج وبذلك فإن التقارب واضح في المعنى والدلالة. وهذا ما جعل بيتلهايم يرى أن نشأة الخـتان جاء نتيجة رؤية الرجل للمرأة أن خصوبتها مقرونة بنزول دم الحيض

فـي حين الذكر لا يمكنه ذلك، وعليه فإن هذه الخصوبة لابد أن تتعـزز عند الرجل خصوصا وأنه هو الذي يملك القوة على الولادة فإنه أوجد الخـتان كطريقة ووسيلة تؤهله للإخصاب وبالتالي الزواج .

3-أشكال الختان في بعض المدن الجزائرية :

إن طقس الختان في حقيقته يأخد أشكالا مختلفة في مجتمع البحث، وذلك مرتبط بمعتقدات الأفـراد فمنه من يفضل أن يكون بطريقة سرية ومنهم مـن يفضل أن يكون بطريقة علنية ويشهر له وتقام الأعـراس والأفراح

أ- الشكل الأول: الختان بطريقة سرية تعتمد العـديد مـن العائلات الجزائرية فـي عادات الختان على هـذه الطريقة وتمارسها والأساس الأول الذي تقـوم عليه هـذه الطريقة هـو مبدأ السرقة، والسرقة هي أن يؤخد الطفل في غفلة عـن أبيه ويقوم بهذه السرقة أقـرب المقربين إلى الأب أو الأم، كالجد والعم والخال .

ولا يجب أن يكون للوالدين علما بذلك ولا لأحد من أفراد العائلة الآخرين حتـى لا يصاب الولـد بأذى، إذ يعتقـد مـن يتبع هـذه الطريقـة أنه إذا علـم الناس وخصوصا الوالدين سيلحق الطفل أذى أو يحـدث مكروها فعـملية الختان عندهم مقتـرنة بمعتقدات مسبقة لديهـم هـذه المعتقدات مرتبطة بمبدأ الإساءة والضرر.

وهنا يتغلب الإعتقاد على طقس الختان وبذلك يبقى الطقس يعايش هذا المعتقد خصوصا وإذا تضمن المعتقد مفهوم السوء والضرر، والناس تخاف من ذلك وأول ما يخافون منه عين الحسود التي تتسبب في إذايتهم، وحتى لو أن هذه الإساءة أو المكروه حدث في إطار الصدفة فإنه يصبح حقيقة وواقعا لديهم، لذلك يعملون على الحفاظ على عاداتهم تحت عامل الخوف وقد تكون هذه السرقة مقترنة ببعض المناسبات خصوصا الأعراس أين يكون الوالدين منشغلين عن أبنائهم.

هذه السرقة تكون في المناسبات حتى لا ينتبه الأولياء لأولادهم عندما يؤخذون للتخثين، والغرض من هذه الطريقة هو حتى لا يتألم الوالدان أي تخفيف عنهما الألم والشعور به نتيجة ما يشعره إبنهم .

ولكن هذه الطريقة تبقى مقرونة ببعض العائلات وليس كلهم سواء في مدينة وهران أو ندرومة هذه الطريقة التي ورثوها أبا عن جد ولازالوا محافظين عليها ليبقى الإعتقاد سيد الموقف وقد يصل ذلك أحيانا إلى درجة القداسة حيث يصبح ذلك المعتقد مقدسا مما يفرض حتمية القيام بتلك العادة ويجعلها أمرا لا مفر منه راسخا تحت مبدأ التقاليد وتابعا لسلطة الأسلاف .

ب- الشكل الثاني : الطريقة العلنية للختان:

هو الطقس الغالب على العائلة الجزائرية وتمارسه معظم العائلات ويقصد به الإشهار بالختان وتقام له الحفلات

والأعراس لذلك. ومبدأ هذه العائلات في إحتفالية الختان هو عدم السرقة بل إقامة عرس الختان وذلك لإعتقادهم أن إذا سرق الطفل فإنه سيصاب بمكروه، لذلك تبقى هذه الطريقة عكس الطريقة السرية ولكن تتفقان في نفس المعتقد. وعليه فإن الإعتقاد يبقى هو المتحكم في طقس الختان وذلك نابع عن خوف في شعور الأفراد خوف مقترن بالأذى .

والملاحظ أن الإعتقاد في هذه الأمور الحياتية يبقى سيد الأمر وذلك لما يلعبه الإعتقاد في حياة الناس لأنه بعض المعتقدات مترسخة في ذهنية الأفراد ولا يمكنهم التخلص منها لتسليمهم بمصداقية و يقين هذه المعتقدات وهنا يظهر جليا علاقة العادة بالمعتقد الذي ينتقل من التصور إلى الواقع من خلال الممارسة في طقس الختان، كما تظهر قوة المعتقدات التي تجعل من الطقس ضرورة مؤكدة وحتمية يجب القيام بها عند جميع الأفراد مهما كانت درجة وعيهم بهذا المعتقد لأنه تحركهم المشاعر المغروسة وأو المتوارثة من طرف الأسلاف والمرتبطة بمبدأ الخوف، وفي هذه الطريقة العلنية توجه الدعوات للناس وتقدم المأكولات وذلك تعبيرا عن الفرحة بإنتقال الطفل إلى عالم البلوغ، كما أنه يتجسد مبدأ الإحتفالية وأهميتها عند الأفراد بإعتبار الإحتفال في كل المجتمعات هو شكل أو وسيلة أساسية يعبر فيها الإنسان عن مشاعره وتمكنه من إخراج مكبوتاته. إذ بالإحتفال يظهر الوالدان فرحتهم بإبنهم الذي قد تخطى طقس

المرور هذا، كما أن هذا الإحتفال في الواقع هو تحيين للماضي لأنه زيادة على دور الحفلة في تمثين مشاعر الجماعة وزيادة الإحساس عندها بالوحدة الجماعية فإنه يسمح للإنسان بالإرتباط بالماضي فيتواصل الحاضر بالماضي "كل حفلة هي مذكرة ولكن مذكرة لماضي وهمي"[11] وعليه فإن الإحتفالات التي تصاحب طقس الختان في العائلات الندرومية والوهرانية هي تعبير صادق عن أهمية الطقس وحجم الإهتمام الشعبي الذي يصاحب هذه الحادثة الهامة في حياتي الطفل والأسرة. وبما أن الإحتفال تحيين للماضي فهو يجسد في طقس الختان تحيين ذاكرة الأب الذي يفتخر برجوليته عن طريق تخثين ولده وتأكيدا لسلطته كما إعتبره العديد أن الأب بفرحته بإبنه فإنه يتذكر لحظة تخثينه.

الهوامش:

1- علاء حسين نصر ،ختان الإناث دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي ،و القانون الوضعي، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2008 ، ص 80

2- علاء حسين نصر ، المرجع سبق ذكره ، ص81

3- علاء حسين نصر المرجع سبق ذكره ، ص81

4-Noureddine Toualbi, la circoncision blessure narcissique ou promotion sociale, entreprise nationale du livre, alger, 1983, p29

5- Germaine tillion, le harem et les cousins,ed le seuil, paris ,1966,p94

6- Marcel mauss, les fonctions sociales du sacre, ed minuit, paris, 1968, p553

7- Noureddine Toualbi opcit,p38

8- فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي ،دراسة ميدانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 008 ، ص217

9- مصطفى بوتفنوشت، تردمري أحمد، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ،1984 ،ص37

10- سهام عبد السلام، ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص31

11-abderrahmanemoussaoui, logiques du sacre et modes D’organisation de l’espace dans le sud-ouest algerien ,cnrs ed, paris, p19

السلوك العنيف كمظهر للتعبير لدى الشباب الجزائري
– دلالات نفس –اجتماعية–

أ. خالدي أحمد

أستاذ بقسم علم النفس، كلية العلوم الاجتماعية

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

المقدمة:

كثيرة هي الأشكال التعبيرية لدى شبابنا اليوم، فهي متنوعة ومتعددة تعكس ثقافة معينة وحالة نفسية واجتماعية خاصة، ومثل ذلك اللباس – تسريحة الشعر– الوشم – العنف بمختلف أشكاله. ولئن كانت الأشكال التعبيرية تدرس كثقافة وممارسات شبابية، فإن العنف كشكل من أشكال التعبير لدى الشباب لم يهتم به كثيرا، إلا من خلال العنف المادي (اللجوء إلى استخدام السلاح بمختلف أنواعه أو العمل الإرهابي) حيث كان الاهتمام سياسيا وقانونيا، غير أن الأشكال الأخرى للعنف خصوصا المعنوي والرمزي منه لم يتم الاهتمام به كما ينبغي. ولهذا نحاول التطرق لموضوع العنف عند الشباب باعتباره سلوكا يعكس شكلا من أشكال التعبير المتعددة ولكن ليس من منظور سوسيو–ثقافي وإنما من منظور سيكو–سوسيولوجي، خصوصا وأن ظاهرة العنف في مجتمعنا عموما ولدى الشباب خصوصا أخذت أبعادا أصبحت تهدد انسجام المجتمع وأمنه. ما يدعوا إلى تسليط الضوء على هذه

الظاهرة بالفهم والتحليل علها تكون خطوة في اتجاه التكفل بهذه الظاهرة وتقديم العلاج لها .

ما هو العنف ؟

العنف باعتباره سلوكا صادرا عن الإنسان، تشترك في الاهتمام به وبالتالي تعريفه عدة تيارات تعكس مختلف الهيئات والمؤسسات، حيث نجد المنظور القانوني للعنف والمنظور السياسي، كما نجد المنظور السوسيولوجي والسيكولوجي إلى جانب المنظور السوسيو ثقافي، كل منظور ينظر للعنف من زاويته وتعامله معه. غير أننا وبالنظر لخصوصية تناولنا للعنف من المنظور السيكو-سوسيولوجي نقدم التعاريف التالية للعنف:
حيث يعرفه قاموس علم الاجتماع: " تعبير صادر عن القوة التي تمارس لإجبار فرد أو جماعة أخرى، ويعبر العنف عن القوة حين تتخذ أسلوبا فيزيقيا (ضرب أو حبس أو إعدام) أو يأخذ صورة الضغط الاجتماعي أو تعتمد مشروعيته على اعتراف المجتمع به. (بوقطاية 2003: 27) كما يعرفه "باندورا " على أنه: " سلوك قاسي ومدمر اتفق اجتماعيا على أنه سلوك عدواني." أورده بوقطاية ص 28 ولعل " اسنارد " يوضح أكثر مفهوم العنف بقوله: " العنف كغيره من أشكال السلوك هو نتاج مأزق علائقي بحيث يصيب التدمير ذات الشخص في نفس الوقت الذي ينصب فيه على الآخر لإبادته ،فتشكل العدوانية طريقة معينة للدخول في علاقة مع الآخر. " (نوار 2003 : 182)

وانطلاقا من هذه التعاريف نستنتج أن العنف سلوك صادر عن الإنسان يمتاز بقوته التدميرية سواء اتجاه ذات الإنسان أو اتجاه الآخر. فالعنف في هذه الحالة ليس مجرد سلوك اعتباطي بل هو نتيجة (رد فعل لمثير ما) – للظروف الاجتماعية دورا في تحديد السلوك – يؤكد (مصمودي 2003 : 45): " البيئة تلعب دورا في تزويد الفرد بآليات التكيف مع محيطه." وهو نفس الرأي الذي يتوافق معه "حجازي" حيث أورد كل من (قريسي وأبي مولود 2003 :428) هذا القول له: " أن العنف لغة التخاطب الأخيرة الممكنة مع الواقع ومع الآخرين حيث يحس المرء بالعجز عن إيصال صوته بوسائل الحوار العادية، وحين تترسخ القناعة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيمه." فالعنف إذن هو لغة ولكنها غير منطوقة، لأنه تعبير أو إفصاح عما يعانيه من يلجأ له، فهو لغة رمزية، حيث " أصبح نوعا من الاتصال الداخلي والخارجي، يستعمل كوسيلة للدفاع والتعبير عن الفوارق العنصرية – الاقتصادية – الاجتماعية – الثقافية – السياسية والدينية ." (حسب مرداسي 2008 : 15)

أنواعه:

تتفق كل الدراسات أن العنف نوعان مادي ومعنوي. وكل نوع يتضمن عدة صور للعنف، فالعنف المادي يتجلى في عنف مباشر ضد الذات (الانتحار) أو عنف ضد الآخر (استعمال السلاح أو القوة لتحقيق مطلب أو حاجة) كما أن العنف المعنوي

له عدة صور نذكر منها العنف الرمزي، الذي هو سلوك يلحق الأذى بالآخر في الغالب بطريقة غير مباشرة أو ضد الفرد لنفسه، حيث تعرفه دائرة معارف علم النفس: "استجابة انفعالية ينتج عنها سلوك تدميري موجه ضد الأفراد أو البيئة أو اتجاه الفرد نفسه، نتيجة الإحباطات أو بدافع الكره الشديد نحو الآخرين أو نحو الذات." أورده (جابر 2003: 302) ومن أشكال العنف الرمزي عندنا نجد الحرقة – الادمانات – حرق الذات .

أسبابه:

يرى زايد (1998: 526) أن: " العنف يرتبط بنظم الطاقة في الشخصية، يبدأ من المستوى البيولوجي، إلا أنه يتطور في ما بعد ليجد نفسه صيغ تعبيرية متنوعة بتنوع الثقافات." فالعنف سلوك إنساني كامن، يمكن استثارته في حالة وجود موانع في الوسط الاجتماعي (البيئة) التي تعيق عملية التوافق. والطاقة في الشخصية هي "قوة وقدرة تمكن من انجاز الأعمال والأشياء، وهي قوة متاحة للعمل أو الاستخدام في العمل ." كما يؤكد" زايد " ص 520، غير أن هذه القوة إذا لم تستخدم استخداما طبيعيا ولم يتم استثمارها اجتماعيا قد ينتج عن ذلك تأزم علائقي وفشل في التواصل والحوار (كالبطالة مثلا) "مما يولد إحساسا بالظلم والاضطهاد، وشعور بالغضب الشديد ، فإنه يكون بمنزلة رد فعل مقاوم طبيعي وضروري، يأخذ مشروعيته من حق الوجود أو

استرجاع الحقوق المهضومة، ودفع الظلم أو الضرر (عنف دفاعي). " (فرحاني 2003 : 147) .

لماذا يتبنى الشباب هذا السلوك ؟

يرى علماء النفس النمو أن الإنسان في مرحة الشباب يوجد في مرحة نمائية تتميز بخصوصياتها النفس – اجتماعية ، حيث تتجلى هذه الخصوصية كونها مرحلة اكتساب الهوية حسب " إركسون": " مرحلة اكتساب الهوية أو هوية الأنا " ويؤكد المختصون أن هذه المرحلة هي بعد أساسي من أبعاد الشخصية وأن هذا البعد له طرفان ايجابي وسلبي (حسب معمرية وماحي 2003 : 335)

– فالطرف الايجابي لهذا البعد هو تمكن الشاب من تحديد هويته أو تحديد من يكون .

– أما الطرف السلبي فهو عدم التمكن من تحديد الهوية وبالتالي تشتت الدور أو حدوث غموض في الهوية، حيث يسأل الشاب (من هو وكيف سيكون)

في هذه الحالة يرى المختصون أن الشاب يعيش صراعا بين تحديد الهوية وغموضها.

كيف ينعكس هذا الصراع على الشاب :

هذا الصراع الذي يعيشه الشاب ، والمتعلق بتحديد هوية الأنا أو غموضها يتجسد في عدم معرفة الذات بوضوح أو عدم معرفة الشاب لنفسه في الوقت الحاضر أو ما سيكون عليه في المستقبل.

نفسيا يشعر الشاب بالضياع والتبعية والجهل بما يجب أن يفعله ويؤمن به. وهو ما تشير إليه " هورني " التي ترى أن: "الإنسان في مسعاه لإشباع حاجاته ضمن علاقاته الإنسانية لا يخرج عن الاتجاهات الثلاثة في تحركه اتجاه الآخرين، فهو إما:

– الاتجاه الأول: يتحرك نحوهم تدفعه الحاجة إلى الحب والانتماء.

– الاتجاه الثاني: أو يتحرك بعيدا عنهم تدفعه الحاجة إلى الاستقلال والاكتفاء الذاتي.

– الاتجاه الثالث: أو يتحرك ضدهم تدفعه الحاجة إلى القوة والسيطرة. " (معمرية وماحي 2003 : 332).

وإذا قمنا بإسقاط ما تقوله "هورني" على معاش شبابنا النفسي والاجتماعي نجد أن الشاب الجزائري إذا سئل ماذا يريد فإنه يجيب دائما أريد منصب شغل وسكن لأتمكن من الزواج وتكوين أسرة لكي أحس بذاتي وكياني وهذا ما يمثل الاتجاه الأول. وأما ما يمثل الاتجاه الثاني فهو اللجوء إلى الحرقة أو الإدمان على المخدرات والمسكرات لما لها من فعل سحري بالشعور بنسيان الهموم وهذا يعكس سلوكا عدوانيا رمزيا موجه نحو الذات خصوصا ونحو الآخر لجلب الانتباه .في حين أن الاتجاه الثالث يتمثل في السلوك العدواني الموجه نحو الآخر (المجتمع، السلطة) مثل الانتحار أو حرق الذات. وترى "هورني "

أن هذا السلوك العدواني: " السلوك العدواني هو محاولة الإنسان حماية أمنه ." (معمرية وماحي 2003 : 333).

ما هو العامل المؤدي لهذا الصراع عند الشباب :

يؤكد علماء النفس الاجتماعيون أن الصراع الحاصل عند الشباب في مرحلة تكوين الهوية بين إثبات الأنا وتشتت الدور هو نتيجة الإحباط الذي يصيب الشاب، هذا الإحباط هو حالة من خيبة الأمل والحرمان والشعور بالمرارة والفشل ناجم عن إعاقة الشاب من تحقيق هدف معين. فإذا رجعنا إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الجزائر لوجدناها أوضاعا متدهورة بل تزداد تدهورا من يوم لآخر، ما انعكس على حياة الشاب في شكل بطالة وحقرة وتهميش وقهر، الشعور أمام هذه الأوضاع بامتهان الكرامة حيث يؤكد معمرية وماحي ص 335 " عندما تكون الفجوة كبيرة بين مستويات الطموح والرغبة في التفوق وبين الإمكانات المتواضعة لتحقيق الذات في هذا الوضع يزيد من حجم التذمر والغضب والعداء، مما يجعلهم أكثر عرضة للاستجابة السريعة للمنبهات المثيرة للعدوان." وهذا ما يتجسد نتيجة الإحباط الذي هو إعاقة تحقيق أو إشباع الهدف التي تؤدي إلى استثارة دافع الهجوم على الذين تسببوا في إعاقة تحقيق الهدف وإلحاق الأذى بهم، حيث موانع الوسط الاجتماعي من بطالة وحقرة وتهميش وانسداد الأفق تعيق عملية التوافق لدى

الشاب الذي يبدأ كرد فعل سلوك غير متوافق (العنف) مع المعايير الاجتماعية والقيم والثقافة.

لماذا العنف شكل من أشكال التعبير ؟

السلوك العنيف كأنه أصبح وسيلة اتصال مع المحيط (الآخر)، هذا المحيط الذي أصبح حاجزا أو مانعا من تحقيق أو إشباع الحاجة إلى إثبات الذات وبالتالي الشعور بها من خلال الحرمان (حرمان من العمل – حرمان من الحقوق – حرمان من الإحساس بالآدمية) " الحرمان يصنف ضمن سلسلة غير متناهية من حالات الفقدان والرفض والإهمال والصدمة " حسب مرداسي 2008 الذي يصور كيف يتجسد هذا الحرمان عند الشاب خصوصا على المستوى العقلي أو المخيال " الإحساس بالفراغ وعدم الجدوى". ولهذا يصف" مرداسي " بعض السلوكات العنيفة خصوصا الرمزية أو المتجه نحو الذات على أنها: "الشباب عندما يحرقون أو يتعاطون المخدرات وينتحرون أو يحرقون أنفسهم ، هم يصارعون ضد الإحساس بهاجس الموت المفروض من طرف المجتمع، هم في حالة رفض لرموزه المختلفة وقوانينه وحتى أجهزة الرقابة والضغط." فالسلوك العنيف الذي نشاهده عند شبابنا والذي أصبح يفرض نفسه بحكم الواقع (السرقات والاعتداءات على المارة والسكان – التعامل مع البيئة – عملية الانتحار وحرق الذات والحرقة) كأنه آلية دفاعية تتمثل في التعويض (حسب أدلر) " العنف هو بمثابة استجابة تعويضية عن الإحساس بالنقص أو

الضعف " (مصمودي 2003 : 42) فالفشل الدراسي الذي يطال حوالي 500 ألف متمدرس سنويا هو نوع من النقص والضعف، والبطالة هي نوع من التهميش والنقص، والحقرة والحرمان من الحق في العمل والسكن وحرية التعبير وحقوق الإنسان هي نوع من امتهان الكرامة والإذلال كلها تمثل موانع من الوسط الاجتماعي للشباب، وكلها تؤدي إلى الإحباط الناتج عن الحرمان من إشباع حاجات تعد أساسية وضرورية للتوافق لدى الشباب، خصوصا وأن مرحلة الشباب هي مرحلة القوة عند الإنسان، هذه القوة إذا لم يتم توجيهها والتحكم فيها للاستفادة منها من خلال العمل على إشباع حاجات الشباب الأساسية لكي تكون عاملا دافعا في التوافق والبناء الاجتماعي. وإما في حالة العكس فإنها قد تتحول إلى قوة تدميرية (عنف) تتجه نحو ذات الشاب نفسه ونحو محيطه، ولعل كثرة الاحباطات في مجتمعنا حولت سلوك العنف عند شبابنا إلى صفة ملازمة يمكننا اعتبارها شكل للتعبير، خصوصا وأننا كجزائريين نوصف بأننا عنيفون ونلجأ للنرفزة دائما، وهو سلوك وإن كان نسبيا يحتم على المشتغلين في حقل العلوم الاجتماعية العمل على إزالته من صورة الجزائري كصفة ملازمة مميزة .

المراجع:

– مصطفى زايد(1998) البعد الثقافي للعنف في المجتمع ص ص 517 / 529 – علم النفس وقضايا المجتمع الحديث – منشورات جامعة الجزائر.

– مراد بوقطاية (2003) التمييز بين مفهوم العنف ومفهوم العدوان ص ص 26 / 34 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة.

– زين الدين مصمودي (2003) مدخل نقدي لتفسير ظاهرة العنف ص ص 35 / 58 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة .

– عبد الكريم قريسي وعبد الفتاح أبي مولود (2003) العنف في المؤسسات التربوية ص ص 426 / 447 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة .

– نصر الدين جابر (2003) العنف الرمزي ص ص 298 / 390 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة .

– بشير معمرية وإبراهيم ماحي (2003) أبعاد السلوك العدواني ص ص 331 / 369 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة.

– الطيب نوار (2003) تجربة الشرطة الجزائرية في مواجهة أعمال العنف ص ص 180 / 211 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة.

– العربي فرحاتي(2003) العنف وجه اخر للحداثة ص ص 140 / 179 – الملتقي الدولي الأول حول العنف والمجتمع – جامعة بسكرة.

– مراد مرداسي (2008) ملف حول العنف ص ص 14 /15 – الخبر الأسبوعي 21/ 06 / 2008

التنشئة الاجتماعية و رمزية اللباس

-"الموضة"و اللباس التقليدي نموذجا –

د.اسمهان بوشيخاوي

أستاذة بقسم علم الاجتماع ،كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران

أ. سلاف بوزيدي

أستاذة بقسم علم الاجتماع ،كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران

موضوع التنشئة الاجتماعية أعطى الكثير من التفسيرات المتعلقة بتحليل الأنساق عبر المراحل الجيلية خلال الحقب التاريخية وما أنتجه الصراع الجيلي* بين الأبناء والآباء والأجداد في المقابل. والذي عبر عن وضع اجتماعي(situation social) من جهة وعن تحول اجتماعي (changement social) كمقابل فيما بعد.

من جهة أخرى تفرض التنشئة الاجتماعية نموذجا داخليا اعتقاديا مرسخا لدى الفرد، يؤمن من خلاله إيمانا كليا بحتمية اختلافه عن الجنس الآخر، وحتمية التزامه بهذا الوضع كونه وضعا طبيعيا. هذا ما عبر عنه " [1] Bourdieu.

"بـ" Habitus" أي كونه جنس يختلف عن الجنس الآخر، حيث ركز هذا الأخير دراسته عن المجتمع القبائلي كنموذج للهيمنة الذكورية، المتولدة من التنشئة الاجتماعية.

وهو يصف في كتابه (la domination masculine) أو الهيمنة الذكورية، وضع المرأة القبائلية كونها ضحية لانتمائها لثقافة مجتمعية خاصة.

ومن هنا يمكننا أن نطرح السؤال التالي.

– هل كل امرأة تنتمي إلى هذا النمط التنشئوي الخاص حسب بعض المفكرين "Bourdieu" و"Erving Goffman" وغيرهم والذين يرون أن الاختلاف الجسدي الطفيف هذا يفرض عليها هيمنة ذكورية، ترى من خلالها أنها ضحية ؟.

أو كونها ترى ذلك عكس ذلك؟!!.

مقابل من دافع عن فكرة التمايز وقال يجب أن ندافع عن هذا الاختلاف وإعادة بنائه من أجل إحلال مبدأ التكافؤ المطروح تاريخيا " Vigary*Jacque Commaille ".

تظهر الفكرة من خلال سيطرة النظام الأبوسي "patriarcales"[(2)] على النمط الفكري العام في المجتمعات العربية، كالمجتمع الجزائري مثلا الذي جعل للمرأة مكانة دونية، تجعلها خاضعة لسلطة الذكر على الأنثى.

ويرجع هذا الاعتقاد العام والسائد في المخيلة الاجتماعية إلى صيرورة التنشئة الاجتماعية التي تولد لدى الفرد فكرة الاعتقاد المطلق والانسياق لفكر الأعراف.

ففكرة الانسياق لما تمليه الجماعة من أحكام واضحة المعالم لدى الأجيال السابقة المتمثلة في جيل الآباء والأجداد. والأجيال

المتلاحقة والمتمثلة في جيل الأبناء، والمتأثرة بأفكار الحداثة والعولمة .

أحدثت ما يعرف بمبدأ "التباعد" "La distanciation"[3] وتوسع حلقة التواصل بين جيلين يؤدي حتما إلى عدم تحديد فعلي لأداء الأدوار بشكلها السليم وهذا ما يعبر عنه باختلال الأدوار.

هذا ما يجعلنا نتساءل في جزء من هذا العمل حول دور التنشئة الاجتماعية، على اعتبارها قاعدة أساسية تساهم في عملية بناء وترسيخ الفكر الثقافي.

وما هي مواطن الاختلال في تحقيق أو انجاز هذا الأداء الوظيفي الإلزامي، لذلك وجدنا العديد ممن اهتموا في دراساتهم بموضوع التنشئة الاجتماعية كرمز من رموز البناء الثقافي والاجتماعي، لما تمليه هذه المرحلة في حياة الفرد بمراحلها التأسيسية، بداية بالأسرة فالمدرسة، دور الحضانة، المسجد، الحي، الجامعة.

- تركيبة الأسرة الجزائرية:

إن النسق الاجتماعي يفرض نوعا من التميز الخاص عن الأنساق الأخرى وفقا لطبيعة الأسرة المشكلة لها، وبالتالي فالبناء الاجتماعي المتمثل في أشكال الأسر يحدد دور الجماعة ثقافيا تاريخيا، عرفيا، حسب التقاليد والنظم المتبعة فيها.

وللأسرة الأساس العام في إبراز نماذج المجتمعات وفق التركيبة الهرمية لها، ووفق طبيعة العلاقات السائدة، والسلطة

المتبعة فيها. ويكون ذلك من خلال التركيبة الأسرية القائمة على جوهر تقسيم الأدوار بين الذكور والإناث، خاصة في المجتمعات التقليدية، ذات النمط المحافظ.

وعن تحديد مكانة الأب والأم أين تتحدد الأدوار والمسؤوليات بشكل متناغم ومتلازم مرتبط بالمكانة التي يمثلها كل عنصر داخل الأسرة وضبط دوره الفعلي فيها.

حيث أصبحت الأسرة النووية الشكل الأسري أكثر شيوعا وظهورا في المجتمعات الإنسانية عموما كما وضحته الدراسة التي أجراها (ميردوك) فالمجتمع الجزائري أيضا ونتيجة لظروف متعددة برز هذا النمط الأسري، وبالرغم من ذلك مازلنا نلمح بعض مظاهر الأسرة الممتدة.[4]

إن التوجه الجديد في التفكير أنتج شكلا جديدا أو فرض نوعا جديدا ارتبط بطبيعة الظروف الاقتصادية والاجتماعية ومجموع التحولات التي يعيشها المجتمع الجزائري، تمثل هذا النتاج في التوجه نحو نمط الأسرة النووية.

إن هذا النمط الجديد في التشكيلة الاجتماعية لطبيعة المجتمع الجزائري أفرز العديد من الممارسات السلوكية التي غذتها أفكار العولمة والحرية والانبهار بهذا الانفتاح.

ليس على مستوى قيم الأبناء وفقط وإنما على مستوى قيم الجماعة أيضا، هذه القيم الجديدة التي اكتسحت الفضاء الثقافي

والاجتماعي، أنتجت ثقافة جيليه جديدة متعارضة وقيم الأجداد والأعراف التقليدية.

أحيانا يكون هذا التبني بارزا من الآباء والأبناء على حد السواء، وبالتالي ظهور سلوكات شبابية قد تكون واعية أو غير واعية.

إلا أنها تفسر لنا الدور الثقافي الممارس داخل هذا الشكل أو النموذج الأسري الجديد، المتأثر بإفرازات المدينة وأسلوب التحضر، وبالتالي إنتاج طبع جديد متعارض مع الطبع القديم.

"وما يثير الانتباه في النمط التقليدي للأسرة الممتدة في المدن القديمة، تلمسان، قسنطينة، بجاية، تبسة، بسكرة..، وفي الريف بوجه عام هو مدى الاهتمام بالأصول السلوكية وآداب اللياقة التي يحرص الآباء والأمهات على تلقينها لأبنائهم في حدود الخامسة من العمر وتصبح إلزامية بعد الختان مباشرة أو صوم رمضان فهناك آداب للأكل تجبر الأولاد على تناول الطعام بطريقة معينة" مثلا. (5)

إن هذا النمط الجديد لا يعبر عن غياب دور العائلة المركبة بشكل عام، بل إن التراتبية الموجودة في بعض الأسر، مازالت تحافظ على نقل الموروث، لكن في صراع قيمي بين الأجيال، بين ما ينقله الأجداد والآباء إلى الأبناء، أمام تقبل وكيفية التقبل من طرف الأبناء أمام معطيات العصر ومغريات الحداثة.

"يرى هيرودوك أن الطبع الاجتماعي بالنسبة للذي لا يوافق منطق الجماعة فيما تنظر إليه، والذي لا يحترم الرهانات الرمزية يؤدي ذلك إلى الطرد الذي يقوي الطبع إلى غاية الوصول أحيانا إلى التجريح، وكانت هذه نتيجة الدراية التي قام بها في الجماعة المغلقة عن طريق تحليل التفاعلات (les interactions)". [6]

- العلاقات الاتصالية داخل الأسرة الجزائرية

تخضع الأسرة إلى نمط الهرمية داخل الأنساق الاجتماعية التي تفرض عليها طابع الخضوع والالتزام للقواعد القيمية، وتدخل الأفراد ضمن النسق الواحد إلى حتمية الاستسلام والخضوع الذي سيؤدي بدوره إلى إحداث آلية التصادم العام بين الأجيال.

حلقة التصادم هذه ستنتج لنا تحديا واضحا لقيم الأبناء ورفضها لقيم العرف المتمثلة في القيم التي يحملها جيل الآباء والأجداد، وكلما زاد الصراع والتقابل الداخلي حدة، زادت الهوة بين الأبناء والآباء والأجداد. هذا بدوره سيؤدي إلى إحداث فراغات اتصالية بين الأجيال، وبالتالي إدخال النسق ضمن إطار الاختلالات والاعتلالات في الأدوار الأسرية التي سينجر عليها إحداث الكثير من القيم المتعارضة.

مثل هذه الاعتلالات ستؤدي إلى انشقاقات داخل الأنساق، وبالتالي سينتج عن هذا اختلال في الأداء النفسي والعاطفي داخل الأسرة.

فالشكل الهرمي المفروض داخل النسق سيولد مبدأ التقابل المتعارض بين الأجيال والذي سيولد قيما أخرى جديدة تتبناه الأجيال اللاحقة كقيم مكتسبة من التنشئة الاجتماعية عبر قنواتها التمريرية.

فطبيعة العلاقة الهرمية الملزمة الإجبارية ستؤدي حتما إلى اختلالات لا توافقية بين الأجيال، مقابل العلاقة الهرمية غير الملزمة والتي ستدخل أفراد المجموعة ضمن علاقات أساسها الاحترام المتبادل، ويكون ذلك نتيجة التواصل المتناغم بين الأجيال.

وبالتالي إنتاج ثقافة الاحترام الإلزامي بالقاعدة المتأصلة من آليات التنظيم الاجتماعي والثقافي، المنبثق من روح التنشئة الاجتماعية السليمة، التي تبرز آليات التنظيم في فهم حدود الناشئة لأداء أدوارهم وفقا للاحترام.

يشكل هذا التناغم التعبير عن حلقة التواصل بين الأجيال على أساس الاحترام والالتزام وليس على أساس الإلزام الذي قد يعبر عن اللاستقرار واختلال الأدوار والذي سينتج صراعات متواصلة بين الأجيال.

لأن عملية التواصل بين أفراد الأسرة تكون منبثقة من الروح الاجتماعية والثقافية السائدة في الأسرة، والحفاظ على هذه الاستمرارية يكون نابعا من الروح الجماعية، الذي تبديه الجماعة.

فالعلاقات التعاملية بين الأفراد داخل النسق تنتج لنا الطبيعة العامة التي تربط الأفراد فيما بينهم داخل النسق الواحد والتي ستكون ناتجة عن الرضا المتبادل بين الأطراف من خلال احترام تقسيم الأدوار والأداء الوظيفي كل طرف فيها.

رضا الأطراف داخل النسق، الذي سينعكس على الأداء النفسي والعاطفي بين الأطراف، والذي سينجم عنه اكتساب ثقة، وعاطفة متبادلة، وبالتالي استمرارية غير محرجة للنسق الأسري العام وللأجواء التي سيعيشها الأفراد فيها دون أي تعارض أو تصادم.

هذا الاستقرار العاطفي والنفسي سينتج عنه استقرار لدى الناشئة يظهر في معاملاتهم السلوكية مع الآخرين، مقابل العلاقات غير التوافقية التي تدخل المراهقين والأطفال في صراع مع الآباء والأجداد، والذي سيكون من بين أهم الأسباب الدافعة للانحراف، وهذا حسب دراسات قام بها العديد من الباحثين على رأسهم "سندرلاند".

إن من أهم مظاهر اللاستقرار الأسري هي الخلافات والشجارات سواء بين الزوجين أو بين الإخوة وحتى بين الآباء والأبناء، وما دل ذلك إلا على وجود مشكلة أو خلل على مستوى الشبكة العلائقية الاتصالية وعن سوء التوافق الأسري.[7]

للأسرة دور هام في تكوين الفرد وإعداده لتحمل الأدوار الاجتماعية والاقتصادية في المستقبل، ولتنشئة الطفل خلال

المراحل العمرية من حياته في الأسرة وقع كبير التأثير، يأخذ منعرج الخطورة خلال مرحلة الشباب خاصة مرحلة الطفولة منها التي تبدأ بتقديرات متفاوتة بين سن 14 أو 15 إلى سن 24 أو 26، قد تنقص أو تزيد، فالمتفق عليه أن هذه المرحلة مهما امتدت أو تقلصت، مرحلة حساسة في حياة الفرد.

حسب ما هو شائع، نجد مصطلح يطلق على هذه الفئة بكونهم مخلوقات برية "Sauvageons"،[8] للدلالة على حساسية هذه الفئة في المجتمع غير الواعية أحيانا بما تمارسه من سلوكات للتعبير عن كونها منقادة وراء شهواتها وأحلامها.

فالضابط هو الأسرة وهي المرجعية الأساسية المتينة في حياة الفرد التي تؤهله لضبط جموح نزواته، لأنه خلال مرحلة من العمر، "مرحلة المراهقة" يحاول الفرد تفجير كل طاقاته.

لعلاقات الأخوة ببعضهم وعلاقات ذويهم بهم أثر كبير في تكوين خلق الطفل، كما أن الوالد الذي هو مثل الطفل الأعلى له أكبر الأثر على نمو الطفل الخلقي إذ أن الطفل يحذو حذوه ويسلك سبيله في الأخلاق ومعاملة الناس، هذا ولنظام البيت وما يحيط بالطفل من أثر كبير في نموه.[9]

"من الممكن أن نقول أن مؤشرات الانسجام أو التوافق هو خلو الحياة من الاختلافات والصراعات والشجارات".[10]

- رمزية اللباس -الموضة نموذجا-

الثقافة رمز من رموز النمو الحضاري، فلكونها وعي وكيان هي امتداد وانبعاث للأصول الإنسانية، غير أن آليات الحفاظ عليها مرهونة بمكانيزمات النقل التي تعمد الشعوب على الحفاظ عليه من خلال التتابع الجيلي، والتي سيعمد الوعي الثقافي لدى المجموعات للحفاظ عليها .

يكون ذلك جليا من خلال المظهر العام، الذي يبدو في طريقة الكلام واللباس، خاصة باعتبارها أسلوب حياة، يعبر عن طبيعة المجتمع وما يحمله من قيم، وعلاقة ذلك بالامتداد الثقافي والتاريخي للأفراد في تعبير واضح عن مدى الوصل أو الفصل بين الأصيل والحديث.

فخاصية البناء الاجتماعي تكمن في مدى فهم وإدراك الفاعلين فيه لخصوصيات الانتماء، الذي سيظهرون به في لباسهم وطريقة كلامهم.

"أسلوب العيش" هذا، سيتأثر هو الآخر بالحركة التغيرية وبالتالي ما يطرأ عليه "أي أسلوب العيش" سيعرف بالموضة.

"فالموضة لدى الأفراد، تكشف عما يعوضهم عن الإرهاق الذي يتحملونه من جراء خضوعهم زمنا طويلا للعادات الجمعية والفردية، وأسلوب الحياة الرتيب، وهي تساعد على تخطي مراحل الانتقال التي تفرضها عملية التغيير الاجتماعي، كما أنها كثيرا ما تخلق سلسلة من الخطوات التي تمهد لعادات اجتماعية ترسخ

رويدا ويكتب لها الدوام، وبهذا تؤدي دورا معينا في صيانة التركيب الاجتماعي وتغير شكله".[11]

فاللباس العام ما كان عاديا غير مبالغ فيه من ناحية التشدد أو التفسخ. كاللباس المحتشم، ويكون غالبا مرتبطا بالذي تتعارف عليه المجموعة التي ينتمي إليها الفرد دون مبالغة، ويكون حضاريا بسيطا وعاديا، غير مثير ولا مريب.

وصفة الاحتشام موازنة لكلمة احترام. وهذا ينطوي على كل المجتمعات باختلافها. (غير أن المجتمعات المنغلقة ذات النمط البدائي والتي لا تعير اهتماما باللباس. وإنما تغطي أجسادها أوراق أشجار وفقط، لذلك نجد التشابه واضحا للذي يرتدي ألبسة فاضحة ميالة للباس العاري، فيقال عنه بدائي الملبس، وهذا شكل بعض الألبسة الحالية والتي يظهر منها كل جزء من أجزاء الجسد خاصة الأنثوي، فيقال عنها ألبسة فاضحة. وكلمة فاضحة نعت يوصف به الشيء عندما يكون مبالغا فيه بطريقة سلبية، وبالتالي تقليل الاحترام).

والموضة في المجتمع الجزائري أصبحت شكلا أو ضربا من ضروب العصرنة وما تتطلبه الحداثة.

فأصبح شكل اللباس والكلام لا يخلو من كلمة "موضة" والتي تعني مواكبة العصر، هو طمس لثقافة مجتمع وأحداث ثقافات جديدة يستجيب لها، حتى من كان يدافع عن القيم الثقافية. كتقبل الأسر على اختلافاتها، طريقة اللباس العصري عند الفتاة

كلبس البنطالون الضيق، و"التيشارت" الضيق، والملابس القصيرة والفاضحة، حيث لا يستطيع أحد من الأقارب لا الأب ولا الأم، ولا حتى الإخوة أو الأعمام الوقوف أمام رغبة الفتاة في مثل هذا اللباس بحجة التعميم أي أن الكل يرتدي هذا اللباس،[12] وهذا ما هو موجود في السوق.

إن مثل هذه التقبلات تفسر لنا هشاشة التركيبة الاجتماعية والثقافية في المجتمع، المعبرة عن طمس للهوية الحقيقية في كل المجتمعات مهما اختلفت، تساعد الفتاة خاصة عندما تتقبل الأسرة رغباتها ببساطة في تكوين شخصية المطالبة بالكثير إلى المطالبة بالحرية في ممارسة حياتها كما ترغب.

حتى أن بعض الأسر اليوم تدرك أن للفتاة صديق، فلا تتلقى أي توبيخ أو تحذير، هذه الاستسلامات من قبل الأسر سمحت في إحداث ثقافة جديدة سميت بثقافة العصر تحت ضغوطات العولمة، وهذا ما يعرف سوسيولوجيا باضطراب المعايير التي تتبناها الأسر والأبناء بمبدأ التعليل للتبرير عن الضعف أمام الإغراءات المادية للمجتمع الحديث.

اللباس التقليدي (الحايك) دراسة ميدانية الحايك:

الحايك رمز من رموز الثقافة الجزائرية وجزء من موروثنا الشعبي الذي تفتخر به المرأة الجزائرية عبر الزمن (فلطالما اضفى عليها سحرا وجمالا ينبع من بياضه فيحفظ حياءها ويزيد من بهائها وقيمتها عند رجال زمان) خاصة لمن تعرف كيف تلفه على

جسدها بطريقة ذكية ومحكمة. وتضفي عليه سحر (العجار) مع ما يطبعه من جمال على عيون المراة الجزائرية الذي يزيدها بهاء سحر الكحل الطبيعي.

الحايك هو ذلك اللباس التقليدي الابيض الذي اسهم في اطلاق تسمية الدزاير البيضاء على العاصمة بعد ان اضحى اللون الابيض هو الغالب على لونها. هو ذو قيمة حضارية عريقة استحقها عن جدارة فقد كان شريكا مهما في ثورة التحرير وكانت العروس الجزائرية لا تخرج من بيت اهلها لتزف الى بيت زوجها الا بهذا اللباس التراثي التاريخي ,الذي كان ايضا جزءا لا غنى عنه من يومياتها، تنوع فيه حسب المناسبات و تتحكم فيه ايضا الطبقية، فالحايك انواع اشهرها:

حايك المرمى في العاصمة الذي كان يصنع من الحرير المزين بخيوط الذهب والفضة غير ان هذا النوع كان محصورا عند العائلات الميسورة الحال، ليتراجع عنه الزمن اليوم ويصنفه في خزانة الالبسة التقليدية التي تناستها الجزائريات. اما الحايك الاسود والمسمى في الشرق الجزائري بالملاية فهو موجود في منطقة قسنطينة ويقال حزنا على موت الباي أحمد أما في الغرب كتلمسان المعروف باسم العشعاشي، حيث انفردت هذه المنطقة باللون الازرق النيلي، اما في وهران فكانت مشهورة ب ببو عوينة.

الباحث اليوم عن اصول الحايك يجد صعوبة كبيرة لجمع المعلومات حوله، لانعدام المصادر التي لها ان تفيد في هذا

المجال لا لسبب إلا لعزوف عدد كبير من النساء العاصميات عن هذا الثوب أو وفاة أغلبهن من اللواتي حافظن عليه وأردن توصيله إلى الأجيال. ولو توقفنا لوهلة وحدقنا النظر في عادات وتقاليد الجزائرين اليوم، لوجدنا أن سكان العاصمة قد تخلو عن كل شئ يذكرهم ويربطهم بالماضي العريق، بل أن اكثرهم يعتبرون مثل هذا التراث تخلفا وعودة إلى الوراء. وهو الشيء الذي لم يحدث إلا في بلادنا و راحوا يقلدون كل ما هو عصري وأوروبي واستيراد حتى التقاليد المغربية والشرقية متجاهلين عاداتهم التي تميزهم وتعرفهم للأشقاء والأعداء والتي هي في الحقيقة بمثابة بطاقة الهوية للأجانب والسياح الذين يزورون الجزائر لكثرة ما سمعوا عنها وعن عاداتها.

إن الحايك والعجار من أفضل المزايا التي كن تتصفن بها امهاتنا وهما من مظاهر الحياء، والاحترام في ذلك الوقت، ولكنهما اندثرا نوعا ما في أيامنا هاته بالإضافة إلى العديد من الأشياء الجميلة والتي طبعت الأجيال السابقة. فالحايك في اعتقادي هو ذروة السترة التي وصلت اليها نساء مجتمعنا، والآن نحن نعيش زمن النزول عن الذروة إلى الأسفل، فكما تعلم ويعلم الجميع، فإن الانسان خلق في بادئ الأمر مكشوف العورات، فبدأ يستر نفسه شيئا فشيئا، بدآ بأوراق الشجر ثم جلود الحيوانات، وصولا إلى القماش ورويدا رويدا الى أن ستر كافة جسمه، وذلك هو عين التطور، وناس هذا الزمان بدؤوا يكشفون أجسامهم شيئا

فشيئا، وفق مراحل عكسية تماما لما حدث في مراحل السترة، حتى وصلوا في يومنا هذا إلى كشف عوراتهم أمام الملأ، متحججين في ذلك بأنه التطور، والتقدم وهم مخطؤون في ذلك، لأن التطور في نظري هو الذي يوصل صاحبه الى الأفضل له ولدينه وهو الذي يحافظ على سترته وعلى كرامته، وأي شيء يوصل الى عكس ذلك فهو عين التخلف .

نفس الشيء حدث كرونولوجيا مع الحايك الذي أصبح منبوذا الآن من البنات،لأنه كما يدعين يحد من حريتهن، وهو مضهر من مظاهر التخلف، وهو تقييد للمرأة بينما الملابس العارية المكشوفة، والتي تبدي كل مفاتن المرأة للعامة من الناس وكذا المارة، محارما كانوا أم لا، هي مظاهر تحرر المرأة من العبودية وهي تطور وازدهار والعكس هو الصحيح.

دراسة ميدانية عن االحايك:

العينة :50 طالب

السن المتوسط:23 سنة

الأغلبية : بنات

عدد الطلبة من الجنوب : 4 طلبة

عدد الطلبة من عين تموشنت: 13

عدد الطلبة من سيدي بلعباس :2

عدد الطلبة من غليزان:1

عدد الطلبة من وهران:30

س1: كيف نسمي اللباس التقليدي الجزائري؟

ج1: الحايك والعجار

س2:عدد الطلبة الذين ترتدي امهاتهم الحايك يوميا؟

ج2: طالبة واحدة

س3:الأمهات اللاتي ترتدين الحايك في المناسبات

ج3: 8 طلبة

س4:تواجد الحايك بالمنزل و عدم استعماله؟

ج4: 39 طالب

س5:شرط تجهيز العروس بالحايك؟

ج5: 18طالبة:الحايك ضروري في جهاز العروس

س6: هل نشأت على حب الحايك من طرف الوالدة؟(عن طريق اللعب)

ج6: 36طالبة أجبن ب نعم

س7: ما هي أنواع الحايك؟

ج7:7طالبات يعرفن انواع الحايك:

_حايك الأغواط(الأزرق الباهت)

_حايك المرمى

_حايك العشعاشي

_حايك الحبة خاص بالشتاء

س8: اسماء الحايك؟

ج8:الحايك – الكسا – الملحفة.

س9: أنواع التلحيفة

ج9: 8 طالبات أجبن :

المقرون _ بوعوينة _ تنقيبة _ بلعجار.

س10: طريقة التلحيفة

ج10: بالحزام_ ممسوك تحت الابط_مشدود باليد عند العاصميات

س11: صناعة الحايك محلية أم مستوردة؟

ج11:محلي

س12: ماذا يمثل الحايك بالنسبة للطالبات؟

ج12: رمز الانتماء/الهوية الجزائرية/التراث/ الحشمة/التميز/البلوغ عند الفتيات(سننوها او حجبوها)/الثورة الجزائرية.

س13: مدى اقبال الطالبات على الحايك في الجامعة؟

ج13: 5طالبات

س14: رأي الطلبة الذكور في الحايك

ج14: 2 من 3اجابوا :بضروري ان تعود المراة الجزائرية للحايك

س15:اسباب التخلي عن الحايك؟

ج15:يعيق المشي/الخروج باستمرار/تنوع سوق الالبسة/نزول الموضة الموسمية/خروج المراة للعمل/منافسة الجلابة المغربية والملاية الخليجية/غياب الابداع في الحايك و بقائه على شكله التقليدي/غياب التنشئة التقليدية.

س16:ما هي النسبة لارتداء الحايك في مناطق الغرب حسب التوزيع الجغرافي للطالبات ؟

ج16:وهران 6 من 10

عين تموشنت 7 من 10

تلمسان (اوزيدان)100/100 :"تلمسان ماها وهواها وتلحيفة نساها"

سيدي بلعباس 3 من 10

حمام بوحجر (لحجايرية) 100/100

غليزان 7 من 10

س17: ارتداء الزوجة المستقبلية للحايك؟

ج17: 3 من 3 طلبة وافقوا على ارتداء شريكة الحياة للحايك.

س18: ما رأيكم في اليوم الوطني للحايك؟

ج18: أغلبية العينة تؤيد الاقتراح

الـهوامش:

* يتسم شباب اليوم بالرفض دوما للقديم، والتردد عليه، فهم يحاولون تكسير كل ماله علاقة بالقديم، يبدو ذلك واضحا من خلال بعض النعوتات المسموعة من شباب اليوم للذين يتمسكون بالقديم "عروبي، متخلف، Z.H"، إن مثل هذه النعوتات والصفات التي يوصف بها شباب اليوم بعضهم تعبر عن التمرد ومحاولة التحرر من النظام القديم، محاولين بذلك خلق قوة جديدة منافسة من أجل إثبات الذات وجعل الآخرين يعترفون بهم، ويكون ذلك من خلال الرفض الكلي لمعطيات النظام الاجتماعي القديم.

فهم يرونه بالي وعنيد لا يساير الظرف، ومنها ينتج صراع قوي بين الأجيال، بين الآباء والأبناء، ويكون ذلك بداية بتغيير طريقة الكلام، أسلوب اللباس، رفض توجيهات الآباء ونصائح الكبار.

وتزداد المرحلة خطورة مع الفترة العمرية التي يمر بها الشباب والتي تعبر عن القوة والاندفاع، وهي في ذات الوقت تعبر عن الانفلات الواضح في حياة الفرد، خاصة للذي له قوة الشخصية في العناء وتحدي الآخرين بتكسير الحواجز الأولى مع الآباء للتطور وتصبح عادية مع الآخرين.

إن مرحلة التمرد هذه عند الشباب تعبر عن وعي جماعي لمجموعة من الشباب الآخرين خاصة عندما تتوحد العلاقات مع الأفراد الآخرين في مشاكل.

1. Bourdieu Pierre, ***la domination masculine***, ed Seuil, Paris, 1998.

2. أنظر:
Mostafa Boutefnonchet, **la famille algérienne**, évolution et caractéristiques récents, ASNED, Alger, 1980.

3. أنظر مصطفى جدية، **التنشئة الاجتماعية والهوية**، دراسة نفسية اجتماعية للطفل الفروي المتمدرس، ترجمة محمد الشيخ، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.

4. بوبيدي لامية، **انحراف الأحداث في المجتمع الجزائري**، دراسة ميدانية بالمركزين المختصين لإعادة التربية لولايتي "قالمة" و"الوادي"، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع التنظيم والعمل، 2008، 2009. صفحة 249.
5. بوبيدي لامية، **انحراف الأحداث في المجتمع الجزائري**، المرجع السابق، ص149-150.
6. Feschet Jean, ***s'initier à la sociologie***, ***vivre autrement les changements***, ed chrinique sociale, Lyon, 1999, p57.
7. بوبيدي لامية، **انحراف الأحداث في المجتمع الجزائري**،، مرجع سابق ، ص 262.
8. مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث، **الفتاة العربية المراهقة**، الواقع والآفاق، دار الكوثر، تونس، 2003، ص60.
9. كامل علوان الزبيدي، **علم النفس الاجتماعي**، الوارق للنشر والتوزيع، الأردن، 2004، ص76.
10. علي بوعناقة، **الأحياء المخططة وانعكاساتها النفسية الاجتماعية على الشباب**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1987، ص94.
11. فوزية دياب، ***القيم والعادات الاجتماعية***، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص228.
12. يعطي لنا اللباس في المجتمع المدروس واقعا أخر لمجتمع مصغر(micro-sociologique)، صنعت حدوده وفق مقاييس قيم جديدة، فهو المام لتوجهات و قيم مناطق أجتماعية مختلفة للوطن، والحي الجامعي هو الفضاء الذي تبرز من خلاله شخصية الفرد البعيدة عن ملزمات الأمر والنهي و المراقبة، و بالتالي ارتياح الفرد في ابراز ما يؤمن به داخليا يكون واضحا من خلال التغيرات التي تظهر عليه كتلك المتعلقة باللباس(معطى سولاف، ***الشرف" في المجتمع الجزائري، مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية حول واقع وتمثلات الطالبات الجامعية لحياتها الجنسية***، رسالة ماجستير، "قسم علم الاجتماع"، جامعة السانيا، وهران، 2003-2004، ص24).

الخصوصية الثقافية والتعابير الجسدية

د. بلحسن مباركة
أستاذة محاضرة بقسم علم الإجتماع
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران.

أهتمت الأنثروبولوجيا مند ظهورها كعلم قائم بذاته بمفهوم الثقافة وتجلياته في الواقع المعاش لمختلف المجتمعات البشرية، لكن السؤال الأساسي الذي ركزت عليه أهم الدراسات الأنثروبولوجية هو كيف يمكن البحث في الخصوصية الثقافية في ظل تنوع الشعوب؟

لقد أكد فرانز بوا Franz Boas على أن "مهمة الإثنولوجيا هي تبيين الصلة الرابطة بين الفرد وثقافته... ولكل ثقافة أسلوب معين يعبر عن نفسه عبر اللسان والمعتقدات...إلخ"،[1] أي أن بوا يؤكد على الخصوصية الثقافية لكل مجتمع بشري.

فالثقافة حسب دنيس كوش "تمكن الإنسان لا من التأقلم مع محيطه فحسب، وإنما من تأقلم المحيط معه أيضا...المجموعات الإنسانية تتمايز باختياراتها الثقافية، إذ تبتدع كل واحدة منها حلولا مبتكرة لما يطرح عليها من مشاكل".[2]

ولفهم ثقافات الشعوب، ينبغي على الباحث أن لا يهمل الجانبين المادي واللامادي من التراث الشعبي، فالممارسات

اليومية من طقوس، غناء، شعر، رقص، لغة، نمط المعيشة ونمط المسكن...إلخ كلها تقرب الباحث من فهم أعمق للثقافات المحلية بالخصوص ومدى إرتباطها بالثقافات الأخرى.

فمن خلال دراسة الفنون الشعبية في المجتمعات المنغلقة نسبيا، يمكننا معرفة ديناميات التغير في الثقافة المحلية ومدى تميزها أو احتكاكها وتأثرها بباقي الثقافات.

ولم يخطىء ميشيل فوكو، حيث قال في الكلمات والأشياء إننا لا نعرف أبدا إلا ما تسمح لنا به البيئة العقلية لحقبة ما" (جان دوفينيو، سوسيولوجيا الفن).

فحسب د. حسن محمد حسن، فإن الفنون هي تعبير عن ما تمخض عن المجتمعات الإنسانية من نظم وطقوس وتقاليد تعبر بها عن عقائدها وأحزانها ومسراتها، كما تكشف عن التطور الفكري للإنسانية.

فالفنون الشعبية عند بعض الجماعات المنعزلة والهامشية والمنغلقة على نفسها (ولو نسبيا) تكون ذات أهمية بالغة لفهم تراثها الشعبي وثقافتها على وجه العموم، فالفنون في مثل هذه الجماعات المغلقة تكون أكثر تعبيرا عن "روح الجماعة"، وعن الذوق الشعبي والقيم الجمالية الشعبية، حيث يكون الفنان الفرد أكثر تمثلا لقيم الجماعة وأكثر انصهار في التراث." (3)

ولفهم الخصوصية الثقافية لمجتمع ما، يجب على الباحث الأنثروبولوجي أن لا يهمل ضرورة دراسة وتفسير التعابير

الجسدية، لأن الجسد عبارة عن إنتاج اجتماعي وثقافي، تتحكم فيه التنشئة الاجتماعية والجسدية.

فالجسد أساس الهوية كما يقول جان كلود رويانو- بوربالان،[4] فهو مكان للتحولات الجارية في الفضاء الاجتماعي والثقافي وفي الميادين الأخرى. كما أنه في نظر مالك شبال "عنصر فعال للتكيف الاجتماعي والثقافي، فهو جسد اللغة، الاعتقاد والأسطورة أكثر من أنه الجسد التشريحي النافذ عبر بعض القياسات الأنثروبولوجية أو البيولوجية." [5]

ويجب ألا نقارب الجسد في اجماليته فقط، بل علينا الدخول في تفاصيل أنساق أعضائه الداخلية وبنياته ووظائفه : "اهتمت الاثنولوجيا بالجسد وهذا عبر طرق متنوعة، وفي مقدمتها الاثنوغرافيا التي تقدم لنا مقاربة للجسد كعنصر لا متميز من بين مجموعة رموز، وليس كحقيقة في حد ذاته. "[6]

ويعبر الجسد عن هذه الرمزية بإبرازه لأنشطة وطقوس خاصة للفرد والجماعة وهذا عبر أشكال مختلفة كالرقص الجماعي والغناء والشعر الشعبي وكافة ألوان الفنون الشعبية وما تحتويه من شعائر.

وتعكس الأنساق الرمزية ذهنيات الناس واتجاهاتهم السلوكية: "فالشعيرة نوع من التعبير الرمزي عن الآراء والعواطف التي تربط بموقف محدد وهي تأكيد رمزي للقيم من خلال الأفعال الثقافية." [7]

وتعطي التمثلات الجماعية والفردية للجسد نظرة مجزأة ونفعية مرتبطة بالأنشطة والممارسات الاجتماعية المختلفة. وهذا بالضبط موضوع المقاربة الأنثروبولوجية التي تتطرق بالخصوص إلى موضوع الثقافة الجسدية عند المجموعات البشرية. [8]

وهنا تكمن أهمية معرفة الثقافة النفسية الخاصة بنشاط الأفراد والجماعات، والتي هي "معرفة الأسس الثقافية (الاعتقادات، القيم والعادات)، التمثلات الجماعية والنماذج ورموز الاختلاف".[9]

إن تنوع الممارسات الجسدية بين المجتمعات وداخل نفس المجتمع وبين مختلف الجماعات الاجتماعية (الأجناس، الأجيال، الطبقات الاجتماعية، الخ)، ليس مشروطا بميكانيزمات وراثية محتومة، ولا يحدد كذلك بشكل مباشر عن طريق سلوك لشروط فيزيائية للحياة (مناخ، تغذية، الخ)؛ فهو أساسا تعبير لممارسات ثقافية معينة.

وأهم ما يلفت نظرنا كباحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا هو الدور الذي تستطيع الثقافة المحلية أن تلعبه في مساعدة الباحث على فهم ديناميات التغير داخل مجتمع معين وما مدى احتكاكها بثقافات أخرى.

ولكل مجتمع محلي استراتيجيات خاصة به لمقاومة الثقافات المهيمنة أو الثقافات الدخيلة، وذلك بترسيخ مجموعة من

القيم والمعايير التي يراها أفراده أساسية للحفاظ على خصوصيته الثقافية.

وللحفاظ على هذه الخصوصية تسعى الأجيال الأولى (الأباء) إلى نقل القيم الأساسية إلى الأجيال الثانية (الأبناء) عبر مجموعة من الطقوس التأسيسية والإنتقالية وعبر بعض العادات والتقاليد، والتي يجب على الباحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي أن يبحث عنها من خلال التراث الشعبي المادي واللامادي.

يملك مختلف الأفراد ثقافة جسدية، نفسية وجنسية خاصة، خاضعة لمجموع المعتقدات والعادات والقيم السارية في مجتمعاتهم. كما أن المظهر الخارجي للجسد يقتضي طرح فكرة التوافق الجسدي ؛ فلكل رموزه ونماذجه التي تجعله مختلفا عن الغير وتعطيه دعما لتحقيق الذات واثبات الهوية.

ويعتبر الجسد الإنساني، في المجتمعات الغربية ، كجسم لا يقوم إلا على البيولوجيا والفيزيولوجيا ، بينما يجب أن يدرك ، في حقيقته المادية بطريقة مستقلة عن التمثلات الاجتماعية. فكل مجتمع يهيئ معرفة الأوضاع والكيفيات الخاصة بإنتاجه، والإدراك البيولوجي الذي يبنيه من خلال تصورات الإرث وتركيبة الجسد: "ففي أغلب مجتمعات غرب إفريقيا، يعتبر الذكر تناسخا لجده المتوفى. لهذا فانه يعتبر مالك لثوابت الأسهم الفيزيولوجية والنفسية المتعلقة بالتركيب الفيزيولوجي للجسد." [10]

إن تنوع الممارسات الجسدية بين المجتمعات وداخل نفس المجتمع وبين مختلف الجماعات الاجتماعية (الأجناس، الأجيال، الطبقات الاجتماعية، الخ)، ليس مشروطا بميكانيزمات وراثية محتومة، ولا يحدد كذلك بشكل مباشر عن طريق سلوك لشروط فيزيائية للحياة (مناخ، تغذية، الخ) ؛ فهو أساسا تعبير لممارسات ثقافية معينة.

فالتقنيات هي كما يقول برينو رومانري "مسلمات للاقتناء تكون جماعية أو فردية، والتي تتضمن نتاجات وسلوكات نوعية."[(11)] فكل ثقافة مرتبطة بمجموع نسقي لتقنيات الجسد، التي منها "الوحدة الجوهرية لكينونة تخطيطات ثقافية استبطانية (حالة ما هو داخلي)، عن طريق كل الأفراد لنفس المجموعة في أثناء تربيتهم الأولى".[(12)]

ومارسل ماوس هو من ركز على أوضاع الجسد وتنوعها بتنوع وظائف التربية: المشي، الغطس، العلاقات الجنسية، اختلاف التقنيات الجسدية بين الجنسين الخ.

وتكمن الثلاثية المتعلقة بالنص الثقافي في الأنماط الديناميكية للجسد والإشارات والتحركات.[(13)]

وكمثال حي عن علاقة التعابير الجسدية بالثقافة الخاصة بمجتمع ما نتطرق إلى نموذج من المجتمع المحلي، وما هي الأساليب التي يتبعها أفراد هذا المجتمع للحفاظ على خصوصيته الثقافية ليتميز عن الثقافات المحلية الأخرى.

وبما أن حقل التراث الشعبي الثقافي حقل شاسع، فإننا سنحاول الوقوف على بعض التعابير الجسدية التي تعبر حقيقة على الخصوصية الثقافية لهذا المجتمع وهي :

أ – الملامح التعبيرية الحسّانية :

المجتمع التندوفي من المجتمعات الصحراوية الحسّانية مثله مثل المجتمع الموريتاني وجنوب المملكة المغربية والصحراء الغربية، نسبة إلى بني حسان الذين يتكلمون اللغة العربية الحسّانية. وينسبها البعض إلى الفارس العربي الذي حرر شمال إفريقيا من سيطرة الكاهنة، وهو حسان بن النعمان الذي يقال أنه ينحدر من أصول يمنية .

المجتمع الحساني له مميزاته الهوياتية الخاصة ،وما يهمنا هو ذلك الدور الذي يلعبه التراث أو الإرث الثقافي الحسّاني في إعطائنا صورة عن أهم التمثلات التي يحملها الفرد الحسّاني حول حياته وإنشغالاته الاجتماعية والثقافية.

فاللغة الحسانية هي من أهم المقومات التي يتشبث بها هذا المجتمع لإثبات هويته وصهرها، والأهم في ذلك أنّ أفراد هذا المجتمع واعين بأهمية ودور اللغة في صهر الهوية والحفاظ على ملامحها الحسّانية، حتى أنّ البعض منهم ذهب إلى الدفاع عن عروبة هذه المجموعة عبر الدفاع عن أصول اللغة الحسّانية إلى اللغة العربية، بينما أظهرت دراسات مهمة أن اللغة الحسانية هي مزيج من 80 بالمئة من اللغة العربية و20 بالمئة من اللغة

الأمازيغية خاصة إذا ما تحدثنا عن الطوبونوميا وأسماء الأدوات المستعملة في البيت الحساني وحتى أسماء أغلبية القبائل الحسانية.

أما الأستاذ محمد أرجدال (بويزكران) فإنه يكتب: "اللغة الحسانية : عرفها أحمد بن لمين الشنقيطي في كتابه : الوسيط في أدباء شنقيط (بأنها كلام حسان وكلام العرب وهي لغة بعضها عربي ظاهر إلا أن تسكين المتحرك كثير فيه وبعضها لا يعرف لها اشتقاق وليس مأخوذا من اللغات البربرية لأنه لا يوجد فيها)، نعم الحسانية مزيج من اللغة العربية المعقلية ومن الأمازيغية التي يحاول الشنقيطي نفيها لأن العديد من الباحثين في اللسانيات وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا أكدوا هذا الامتزاج الذي يضم العديد من المفردات الأمازيغية وكذا الظواهر الفونولوجية والتركيبية." (14)

ولا يفوتنا التأكيد على الدور المهم للبيئة العمرانية في هندسة الجسد وتكوين الهويات الإنسانية. فكما يقول الدكتور محمد الطيبي: "أهمية المحيط البيئي في تكوين الهويات الإنسانية وتثبيت دورها كعامل مميز ومميز في رسم حدود الاختلاف واختلاف الحدود (بالمعنى الإسلامي) بين المجموعات البشرية".(15)

نأخذ على سبيل المثال المجتمع المدروس. فأول ما يعرف به الفرد في هذا المجتمع هو سمرة بشرته، وذلك راجع، في هذا التصور، إلى حرارة الطقس، أي إلى الطبيعة المناخية في هذه

البيئة العمرانية. وبما أن معظم القبائل في هذا المجتمع من البدو والرحل، فكانت المادة الأساسية والمتوفرة آنذاك هي اللحوم والحليب. وكانت هذه القبائل تستمد قوتها من الرعي والتجارة، لأن المناطق الصحراوية قليلة الإنتاج الزراعي.

وتجذرت في المخيلة الاجتماعية لهذا المجتمع فكرة ربط الجمال الأنثوي بالسمنة التي أصبحت شرطا ضروريا للاندماج الاجتماعي.

إن هذا المجتمع بقدر شساعته وبقدر شساعة مخيلته يرفض القلة وكل شيء صغير. فلنأخذ على سبيل المثال حالة خطبة فتاة.

عندما تريد عائلة التقدم لخطبة فتاة، فأول ما تفعله أم الخطيب هو التوجه إلى بيت أهل الخطيبة، بحيث تطلب منها أن ترويها قدرا من الحليب أو الماء. فإذا أملأت الفتاة القدح كاملا فهي مؤهلة إلى الزواج لأنها حسب اللهجة المحلية "بنت خيمة كبيرة"، أي من عائلة الكرم والجود. أما إذا جاءت بقدح غير ممتلىء، فإنها من "خويمة قصيفة"، بتصغير للخيمة؛ وعائلتها ليست أهلا للنسب.

هناك مثال أخر يقربنا من هذه الفكرة، وهو المرأة المبلولة أو المبتلة والمرأة اليابسة. وهذه مصطلحات أولها يطلق على المرأة البدينة، وثانيها يطلق على المرأة النحيفة، فأول ما يبدر إلى ذهن الشخص الذي لا يعرف اللهجة الحسانية، هو أن هذه

المواصفات تلميح إلى التربة، الأرض أو إلى الشجرة. ومن هنا نستخلص شكلا أخر لارتباط الذهنية والمخيلة الاجتماعية بالبيئة العمرانية. وبما أن المنطقة تمتاز بمناخ صحراوي جاف ويابس، فالمجتمع يتفاءل دائما بالماء والمطر بينما يتشاءم من الجفاف.

لذلك فتفضيل هذا المجتمع للمرأة البدينة هو تفاؤل بالغيث والخير، بينما نبذه للمرأة النحيفة هو تشاؤم من الجفاف، البؤس والجوع. فعندما تكون النساء مجتمعات في مناسبة ما، وهذا على سبيل المثال، هناك عبارات تتردد مثل "أمالك يابسة كيف حد ما قط شاف الخير ولا الرزق"، أي "ما بك نحيفة وكأنك لم تر الخير والرزق البتة".

ب – وظيفة الجسد السيميائية

يملك الجسد من خلال الحركة والبشرة واللغة وظيفة تعبيرية لا يستهان بها لأن "الجسد هو الحيز والوسيلة لاستخدام الكثير من أنساق العلامات: علامات اللغة أو الكلام عن طريق الصوت ونبراته التعبيرية والدلالية، علامات حركية وسلوكية: هيئات جسدية، علامات تجميلية، علامات ثيابية، علامات خارجية تشير إلى المرتبات الاجتماعية، تدل على الأصول المؤسساتية، علامات اللياقة: شعائر الهيئات، مراسيم، أحاسيس، عواطف مقيدة بالأدوار والموضعات الاجتماعية، علامات الفن التي يكون الجسد فيها وجه النقش والتدوين ووسيلة النقل والأداة، ولكن كما

يقول Roman Jakobson التبليغ يتطلب اتصال، مسقى فيزيائي وارتباط نفسي بين المرسل والمستقبل. [16]"

وللتعبير دلالة هامة في الفن الحديث لأنه حسب ما قال عادل عرب: "الإسفار الخارجي عن المشاعر الداخلية، إلا أنه كل شيء في مثل هذا الإسفار سيعتمد على إذا ما كنا نحترم العالم الخارجي (عاداته وتقاليده) فنكيف أسلوب تعبيرنا طبقا له. إن اللغة الحركية لا تعني الإيماءات، ولا لغة الصم والبكم وإنما هي لغة كلماتها وألفاظها حركات حسابية تحولت إلى رمز يصاحب أحيانا اللغة اللفظية أو يعوضها أحيانا أخرى ليتحول بدوره إلى لغة اتصال محكمة الهيكلة." [17]

فمن خلال اللغة والحركة التي تصاحبها يمكن أن نحكم على المكانة أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد. فلغّة المرأة الحركية التي ترعرعت في الريف أو البادية تختلف عن المرأة التي ترعرعت في المدينة، بسبب التنشئة الاجتماعية التي لها دور بالغ الأهمية في تنوع اللغة الحركية من فرد إلى آخر ومن مجموعة اجتماعية إلى مجموعة اجتماعية أخرى.

ج – الوشم والرسم بالحناء

يكتسي الوشم طابعا مقدسا لدى الشعوب البدائية، وله دور معتبر في إظهار المكانة الاجتماعية والتمايز الطبقي. فكلمة "tatouage من أصل تاهيتي ل(tatoo)، وأول من استخدم هذا

المصطلح هو Cook في سنة 1769، والوشم عند المجتمعات التقليدية لديه دلالات سحرية ودينية".[18]

كل غموض يزامن علاقة الفرد بجسده الخاص يجد في الوشم وسيلة لتعبير ذي امتياز، فالعلامة الاجتماعية إذا تثمين وزخرفة حقيقية للسحر والفتنة، كما أنه يمكن أن يطبع انتماء الشخص.

العلامة على البشرة يمكن أن تموضع الواشم في بعد نرجسي في البحث عن هويته، فبينه في الماكياج مثلا، أنه يعرض من أجل جلب الأنظار، إذا هو يخفي سر بخصوص جزء غير مرئي للجسد وتتقلد غالبا مفهوم شهواني جنسي قوي، والبشرة هدية للواشم مثل قماش الرسم، دعامة لفن جنسي.

يقول M.Marsouin أنه لاحظ أن الوشم "مخصص لاستخدام داخلي واستخدام خارجي لأنه يعمل تحت مختلف التحديدات على مرأى الآخرين، إن ظاهره من جهة لصنف جسم لأنه في الأساس لا يمحى ومن جهة أخرى لرمز لأنه يؤكد ثابت هوية اجتماعية أو رباط اختياري." [19]

وتطابق الرغبة في حذف الوشم détatouage عموما "تحول مركز أو موضع، إنه يدل على أن هناك قطيعة مع الماضي الذي يخلد الآثار المتعذر محوها، الخاضعة للنظر وتمييز الآخرين، فالجسد ليس فقط دعامة أساسية بل إنه وسيلة." [20]

كما أن مكان الوشم على الجسم يتغير من مجموعة إلى أخرى: "فمثلا عند المرأة الأمازيغية كل النساء يضعن كثيرا من الوشم فوق الجبهة، الأصداع، الأنف والذقن، العنق، النهد، الأصابع أعلى اليد، ما قبل اليدين، المنكبين، الظهر، ربلة الساق، العرقوب. ولكن لا توشم أبدا في البطن، كما أن الصبايا يوشمن بين 12 و14 سنة عن طريق واشمات متخصصات أصلهم من القبيلة." (21)

أما بالنسبة للمجتمع المدروس، فالوشم بالنار محرم على النساء لكن هناك ما يوازي هذه الظاهرة وهو الرسم بالحناء على اليدين والرجلين، ويعتبر من أهم العناصر الهوياتية للمرأة.

فالمرأة بدون حنة ليست بالمرأة التندوفية الحقيقية. فهذه العلامة لها علاقة بتحقيق الذات عند المرأة لكن هذا النوع من العلامة عرف تطورا ملحوظا. فبينما كانت الحنة تطلى على اليدين والرجلين بدون أية رسومات، أصبحت المرأة تبدع بعض الأشكال البسيطة التي لا يمكن أن نعتبرها إنجازا فرديا بل هو تعبير عن التراث الشعبي وعن المخيال الجماعي لهذه المجموعة المنغلقة نسبيا. أما رسم الحناء الحديث فهو يزداد تألقا وجمالا بالنسبة للرسومات السابقة.

وأهم رمز في هذه الرسومات هو الرمز الذي يعبر عن كثرة الترحال لهذه القبيلة على حد قول أحد الشيوخ، أو كما يقول البعض تعبير عن المرأة والأنوثة (الشكل 1 في اللوحة البيانية).

لكن في الحاضر بحكم انفتاح المجتمع المبحوث على البيئات المجاورة، أصبحت المرأة تلجأ في رسم الحناء إلى بعض الأشكال الخاصة بمجتمعات أخرى، وخاصة الأمازيغ. فأهم الرموز التي تعتمد عليها المرأة في استعمالها للحنة هي رموز وجدناها ضمن الرموز الأمازيغية، نورد على سبيل المثال أهمها:

- **الشكل رقم 1:** فحسب ما صرح به أحد شيوخ الرقيبات هو رمز أو تعبير عن كثرة ترحالهم وحركتهم الدائمة، كما يقول آخر أنه تعبير عن المرأة والأنوثة.

- **الشكل رقم 2 :** "رمز للثعبان القمري أو الحية القمرية وتعبير أو رمز لإتحاد المتناقضات: الذكر والأنثى، السماء والأرض، العلوي والسفلي، الظلام والنور، وهو أيضا رؤية القمر".[22]

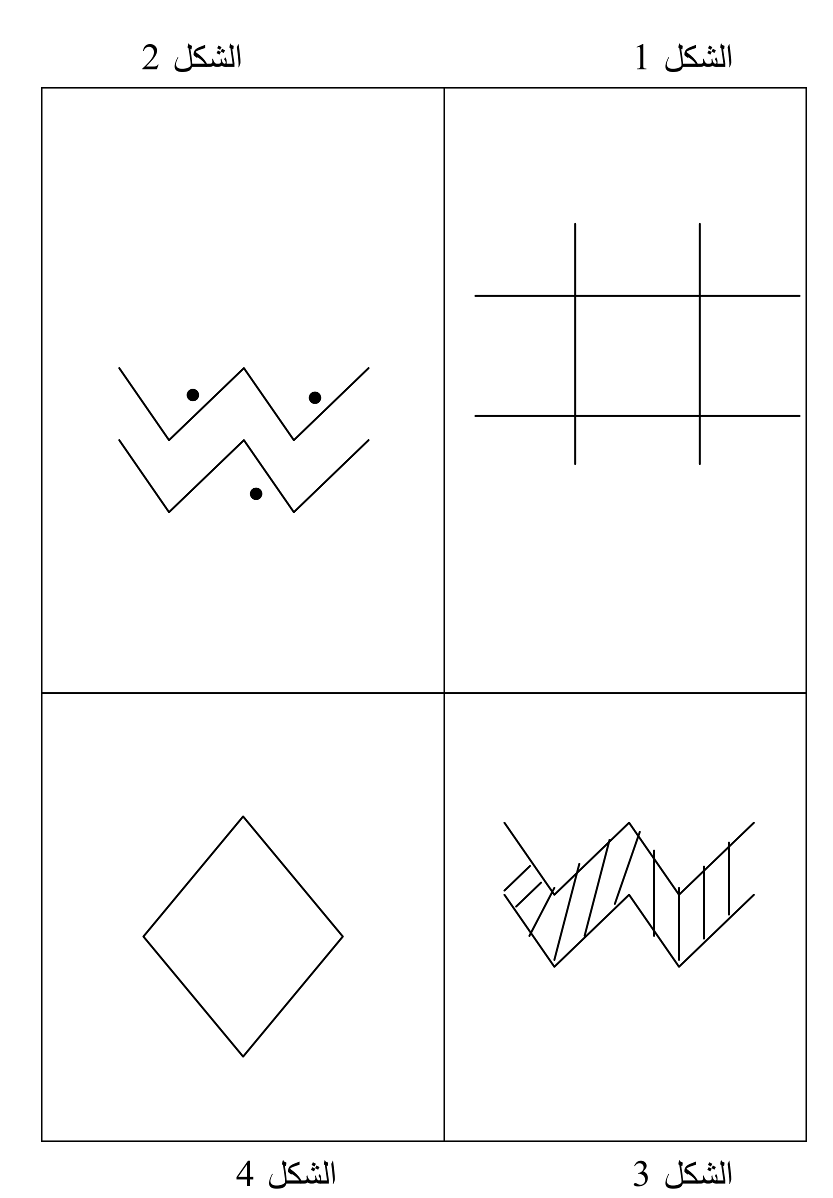
- **الشكل رقم 3:** هو"السهم وهو رمز للتأهب الحيوي المشترك للصاعقة السريعة جدا، وهو تعبير عن الأصل الذكري للخصوبة".[23]

- **الشكل رقم 4:** هو "شكل معين متساوي الأضلاع وهو رمز للمرأة والذي يشكل الجنس".[24]

فالعلامة عند هذه المجموعة ليست بهدف الزينة فقط بل لها دور أهم من ذلك وهو التعبير عن التراث الشعبي ودور كل من الأنثى والذكر في مجتمعهم الخاص، كما يبين لنا مدى انفتاح هذا المجتمع على الثقافات الأمازيغية التي يرفض البعض الاعتراف بأن هناك امتزاج للثقافتين.

العلامة أو رسم الحناء هي دلالة عن موضع أو مكانة اجتماعية، فمثلا رسم الحناء عند المرأة الغنية ليس كالذي عند المرأة التي تنتمي إلى طبقة متوسطة أو فقيرة.

كما أن رسم الحناء عند المرأة العذراء ليس ذلك الرسم الذي عند المتزوجة، فرسم الحناء عند المرأة التي تنتمي إلى الطبقة الفقيرة يمتاز بالبساطة وثمن رخيص، وبالنسبة للطبقة المتوسطة فبثمن معقول وفي متناول الجميع وأكثر زخرفة عن سابقه، أما بالنسبة للمرأة التي تنتمي إلى الطبقة الغنية، فإن ذلك يظهر من رسم الحناء الذي يكون أكثر تألق وأبهض ثمن من سابقيه.



لوحة بيانية لأهم الرموز في الرسم بالحناء

الهوامش:

1. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 34.
2. نفس المرجع، ص 10.
3. محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، دار المعرفة الجامعية ع. ش. ، الجزء 1، سوتير ، إسكندرية ، 1988 ، ص 81.
4. Jean–Claude Ruano–Borbalan, L'identité, Editions Sciences Humaines, 1998, p. 23.
5. Malek Chebel, Le corps en Islam, Paris, PUF, 1999, p. 35.
6. Colette Méchin, Usages culturels du corps, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 1-2.
7. د. منال عبد المنعم جاد الله ، "المرأة المغاربية : الواقع والرؤى المستقبلية"، البيئة الإفريقية ، عدد 2 ، 1994 ، ص 89.
8. Cf. Luc Boltanski, « Les usages sociaux du corps », article cité.
9. Ibid., p. 4.
10. Nicole Sindzingre, « Corps - Données anthropologiques », *Encyclopædia Universalis*, 2003, article cité.
11. Bruno Remaury, *Le beau sexe faible. Les images du corps féminin entre cosmétique et santé*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000, p. 87.
12. Luc Boltanski, « Corps - Les usages sociaux du corps », *Encyclopædia Universalis*, 2003.
13. Nicole Sindzingre, « Corps - Données anthropologiques », article cité.
14. الأستاذ محمد أرجدال (بويزكران)، "التواصل الثقافي الأمازيغي الحساني"، على الأنترنت وفي موقع :.http://tawiza.net(15/04/2004)
15. محمد طيبي، *العرب: الأصول والهوية*، وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2000، ص 89.
16. Louis Marin « La sémiotique du corps » , *Encyclopædia Universalis*, 2003.
17. عادل عرب، مجلة *المرأة المغاربية، الواقع والرؤى المستقبلية البيئة الإفريقية*، عدد 2، 1994 ، ص 83.
18. Catherine Grognard, « Tatouage », *Encyclopædia Universalis*, 2003.
19. Jean Maisonneuve, Bruchon-Schweitzer, *Le corps et La beauté*, *op. cit.*, p. 89.

20. Gilbert Lascault, « Corps - Le corps dans l'art contemporain », *Encyclopædia Universalis*, 2003.
21. Germaine Laoust-Chantreaux, *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937–1939*, Aix-en-Provence, Edisud, 1990, p. 64.
22. Mohand Akli Haddadou, *Le guide de la culture berbère*, Paris / Alger, Editions Paris-Méditerranée, Editions Ina-Yas, 2000, p 162.
23. *Ibid*., p. 163.
24. *Ibid*., p. 165

الشباب والرابّ والهوية الإجتماعية

حفيظة عابر
دراسات عليا، ماجستير علم الإجتماع السياسي
كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران

سنحاول من خلال هذا الموضوع الحديث عن الرآب وربطه بالشباب، من خلال قراءة النص الغنائي من جهة وكذا معرفة، كيف عمل الشباب على تبيئته بما يتناسب والواقع المعاش، ومعرفة المواضيع التي يهتم بها، ويحتج ضدها أو يرفضها، خاصة أمام الحراك المتعدد الأبعاد على المستوى الداخلي وكذا المستوى الخارجي، وأيضا وجود ثورة تقنية هائلة التي تنقل الأحداث صوتا وصورة، خاصة في ظل أطروحة العولمة والمثاقفة التي تصر على إنصهار العالم في قالب واحد، لكن الرابّ في الجزائر حتى وإن إستخدم لغات عدة إلا أنه يعمل على إستخدام اللغة التي يفهمها الشباب والتي تعبر عن يومياتهم.

نجد في تطرقنا لدراسة الأشكال التعبيرية في الثقافة الجزائرية مواضيع ثرية ومتعددة، سواء كانت نابعة من المجتمع أو وصلتنا عن طريق المثاقفة، ومن بينها موضوع الشباب وأغاني الرابّ هذه الموضة الثقافية الغربية عن المجتمع والتي سنحاول من خلالها فهم تغيرات المجتمع الجزائري االمتواجد في عالم سريع التطور والإتصال والإحتواء في إطار ما يسمى بالعولمة. خاصة وأن الفن يعتبر نشاط إنساني فيه معالجة بارعة وواعية من أجل

تحقيق هدف ما، وهو الحضارة لأنه يحمل فعالية إبداعية راقية تدل على مستوى رقي الإنسان ووسائله في مجتمع معين ضمن حدود مكانيه وزمانيه وهو لغة تعبيرية مرتبطة بروح الأمة .

هذه الموسيقى جاءت في ظروف خاصة كانت تمرّها بالجزائر في فترة التسعينيات أزمة (إقتصادية، سياسية، وأزمة إجتماعية ثقافية) هذه الأخيرة تضمنت في جوانبها التشكيك في جدوى العناصر الثقافية الدالة على الشخصية الجزائرية، وهنا لا نتحدث عن الهوية كتعبير عن وضع مغلق ومسدود، بل نأخذها كشكل من أشكال التغيير الإجتماعي من حيث أن الراهن لايلبي الحاجات الجديدة لأفراد المجتمع، ونفسر ذلك من خلال المؤثرات الثقافية التي وفرتها وسائل الإعلام والإتصال[1].

ويمكننا حصر تعريف الهوية من خلال مجموعة من المميزات والعوامل التي تجعل شخصا محددا، أي عبر تحديد الملامح المميزة له ضمن تشكيلة بشرية والتي تدفع إلى إبراز خصوصيته كفرد في المجتمع . فالهوية تحدد موقع الفاعلية وتوجه تصوراتهم وخياراتهم ومن ثم له أثار اجتماعية حقيقة .

ظهر هذا الطابع الفني في الجزائر في ظروف متناقضة ومتنازعة من حيث الإيديولوجيات والتيارات وبروز التعددية على مختلف المستويات خاصة في مجال حرية التعبير ووسائل الإعلام – الصحافة – وهذا التغيير جاء بعدة ظواهر من بينها الرابّ. وإذا ما ربطنا هذه الظاهرة – الرابّ – بأزمة الهوية فسوف

نعالجها ضمن مسألة الاندماج الاجتماعي للفرد في المجتمع فإن الفرد الذي يشعر بجمود وقهر السلطة التقليدية، سوف يبحث عن وسيلة للتحرر منها يطرح أشكال تعبير مستقلة ومبتكرة كطريقة عملية لبناء وإثبات ذاته، وهذا ما يتضح إذا ما قارنا كيف عبر كل جيل عن وضعة وواقعه، حيث أن الجيل السابق كان يتبنى "غناء الراي" للتعبير عن يومياته، وهناك أيضا جيل "الأغنية الشعبية". لذلك نجد أن التأسيس للهوية عند الشباب يتغير عبر الأجيال. ونجد أن الأمر يتطابق مع مفهوم الثقافة التي هي مجموع القيم والإحتفالات ووسائل الحياة التي تميز جماعة ما، وهي أهم خاصية مميزة للتجمعات البشرية.

ويؤكد مصطفى حجازي(2) "أن الشباب هم الكتلة الحرجة التي تحمل أهم فرص نماء المجتمع وصناعة مستقبله، كما أنهم في الآن عينه يشكلون التحدي الكبير في عملية تأطيرهم وإدماجهم في مسارات الحياة الاجتماعية والوطنية والإنتاجية، إنهم يشكلون العبء الذي تضيق به السلطات ذرعا وتخشاه أيما خشية"...وحسب حجازي فإن الشباب على العكس مما يشاع في الأدبيات ليسوا شريحة واحدة، بل هم فئات لكل منها ظروفها وخصائصها وإمكاناتها وأزماتها، ويتوزعون عموما بين:

1- الفئة المحيطة المترفة وهي قلة قليلة.

2- الفئة المنغرسة اجتماعيا ومدرسيا، وهي فئة كبيرة طامحة لبناء مكانتها وأخذ حظها من الفرص.

3- فئة الشباب المهمش" الظل"، وهي الفئة الفائضة عن الحاجة، وبالتالي المستغنى عنها، والتي لا تدخل في حسابات السلطة ومخططاتها، إلا في مجال الحذر وقمعها، وهي الفئة المهدورة.

والهامشية كظاهرة سوسيولوجية تعد أحد أبرز الأعراض المتصلة بالبيئات الاجتماعية المتخلفة، وهي التي تعبر عن اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بين أفراد المجتمع، واستطرادا لذلك تطرح الاتجاهات النظرية في السوسيولوجيا تساؤلا مفاده من هو الفرد المهمش؟، وتجيب على النحو التالي:

1- الفرد المهمش هو الشخص الذي يحتل وضعا متدنيا في إطار نظام التدرج الاجتماعي.

2- هو كل إنسان يشعر بالغربة في وطنه.

3- هو الذي لا يستطيع الوصول إلى حقوقه.

4- هو خارج فعالية السلطة أو الدولة وليس لديه أي تأثير في المجتمع ولا أحد يعطيه دوره .

والرابّ يعني في مفهومه كلام إرتجالي مصحوب بموسيقى صاخبة وحادة،[3] وفي تعريف الرابّ هو حسب "Vimole Marie"[4] شكل من أشكال التعبير الشفهي، فالرابّ وسيلة التعبير الحر عما يعيشه الشباب وطريقة للتفكير ووسيلة يقدم من خلالها الرابور تصورا للحياة التي يريدونها وفي تعريف آخر، هو نوع موسيقى ممزوج بكلام وغناء تحت نصوص تمتاز بإمعان النظر وبالقافية والإيقاع، معتمدا على قاعدة موسيقية منتجة".

حيث يتصف في المنطق الاجتماعي والإستراتيجي بوعي الشباب على ما يجري على المستوى العالمي وخاصة على المستوى الداخلي، فيتخذون الرابّ كأسلوب يعبر عن الواقع ويبحث عن العدل والمساواة كدرجة الإدماج في المجتمع. ويعد وسيلة للخروج من التقوقع، ويدفع الشباب للاستثمار الذي يغذي العقل والرغبة في الخروج إلى أماكن أكثر قابلية للتعبير الحر.

كما أن الرابّور يستخدم كلمات صريحة تعبر عن واقعه ويومياته إذ يستخدم لغة عامية ممزوجة عربية دارجة مع مصطلحات فرنسية وإنجليزية مستخدمة لدى الشباب سهلة للوصول إلى المستمعين، ولا يبرر الإهتمام الشديد بالهيب هوب برغبة الشباب في تطبيق أسلوب حياة عصرية مثل من هم في سنهم في بلدان أخرى والذين تبنو بعض المعايير والسلوك التي أصبحت معولمة، بل في الظروف التي ظهر من خلالها الراب الذي جاء عبارة عن تمرد للمعايير والقيم المفروضة في المجتمع الأمريكي الذي كان يتميز بالعنصرية وتهميش الأقلية، وقد ظهر بالضبط في منطقة "برونكس" بمدينة نيويورك منذ بداية 1970 بين صفوف الأمريكين السود[5] من أصول إفريقية، وجاء الغناء كرد للظلم والتهميش وسوء المعاملة وكنوع من التعبير عن معاناتهم من الفقر والبطالة .

وشباب الراب يحملون مميزات وخصائص تميزهم عن غيرهم، من حيث اللباس وطريقة تسريح الشعر، حيث أنهم يرتدون

السرواويل العريضة الفضفاضة تعبيرا على أنه ضد النظام وضد رجال الشرطة الذين يرتدون سراويل ضيقة نوعا ما، والتي تدل على النظام والإنضباط، أيضا طريقة وضع القبة التي تكون مقلوبة إلى الخلف بعكس رجال الشرطة. كما أن السراويل تحمل جيوبا كثيرة وواسعة للتعبير عن الحاجة للغذاء وللضرورات الاجتماعية، وهذا كله دلالة على سوء الوضعية المادية والاجتماعية.

وفي الحلاقة[6] هناك عدة أنواع نجد من بينها:

- **حلاقة "الظفيرة" Tresse:** هذه الحلاقة تعبر عن الأوضاع المعيشية السيئة والتهميش.

- **حلاقة الأصلع:** الرابور الأصلع تشبيه نفسه بالسجين الذي يؤدي الحدث العسكرية وهو يعبر عن التقييد وعن نضاله من أجل الحرية.

- **حلاقة السود "الخط":** وهي عبارة عن خطوط وهي خاصة بالسود تعبر عن وجود التمييز والطبقية والتعقيد والخطر والمشاكل.

وضع الأقراط أيضا له دلالة، فالقرط الموضوع بالجهة اليمنى يعبر عن أن الإنسان معتمد على نفسه وليس عالة على عائلته ومجتمعه. أما القرط في الأذن اليسرى يعبر على أن الإنسان مازال يعيش تحت مسؤولية ورعاية أبيه. وهناك من يرى أن القرط يعبر عن العبودية وأنه محتقر ومهمش لأن العبيد كانوا

في القديم يضعون أقراطا. وهناك من يضع عدة أقراط للدلالة على عدد البلدان التي زارها، وبعضهم يضع القرط على أنفه ليبين للناس أنه يريد التغيير ولا يعجبه الوضع السائد، وهم بذلك يعبرون على أنهم رافضون لطبيعتهم ووضعهم الاجتماعي وبالتالي لفت الانتباه والسعي للتغيير وعندما يستخدم الرابور اللغة المحلية التي يستطيع بها التواصل أكثر في خلق تفاعلا، كاللهجات المحلية بالإضافة إلى اللغات الأخرى. وأحيانا يلجأ الرابور إلى استخدام اللهجة المقلوبة لإيهام رجال الشرطة فمثلا عبارة "Cité" تصبح "Teci" وكلمة "Policier" تصبح "Cipolier" والميزات الأساسية التي تستعمل في أغاني الراب هي أنها تبدأ بالتنهيد والآهات" دلالة على المعاناة والمتاعب في الحياة اليومية.

والغناء كله ممزوج بالصراع والضوضاء، ونسمع الصوت الخشن الذي يعبر عن العنف تحت الرغبة في التغيير، وتعبير عن الارتجالية وفرض الذات ولغة الرابور تعبر عن الإنسان الثائر. وكذلك نلاحظ أن الغناء الممزوج بالصراع يكون غير واضح وبشكل سريع ومع التحرك الخفيف، فهم يقومون بتأدية الأغاني بنوع من العصبية والنرفزة وهنا يتبين أن اللغة وسيلة اتصال بكل ما تحمله من إيماءات وحركات.

ونجد من بين هؤلاء مغنيين راب إشتهروا عالميا وإستطاعوا تغيير الأوضاع من حولهم. ويعتبر "2Pac" الذي يعد من أشهر الرابّيين في أمريكا، كان أول ألبوم له بعنوان"All Eyes

on Me" "كل العيون متجهة نحوي" ويقول فيها عبارته الشهيرة they said the white man, I suffered but he is of myown " skin" وتعني بالعربية "من الإنسان الأبيض أعاني رغم أننا من جنس واحد".الاسم الحقيقي لـ 2Pac هو Amarou Shakeur، ولد في نيويورك، نشأ في وسط اجتماعي يطغى عليه الفقر والحرمان، بدأ الغناء في سن 16، حيث عانى 2Pac من الوضع الاجتماعي الأمريكي المزري الذي كانت تعيشه الأقليات الأمريكية السود خاصة، سجن بتهمة السرقة، كما أتهم بالقتل ولوحق من طرف الشرطة الأمريكية وتم اغتياله في الأخير بسبب أغانيه التمردية والتحريضية.

ثم ظهر رابي أخر، لكنه أبيض البشرة غنى عن الوضع الاجتماعي خاصة الأسري والاقتصادي يدعى "EMENEME" اسمه الحقيقي "Marshall Brucemathers" حيث أثر على الفئة الشبانية في أمريكا و في العالم بأسره، حيث تميز في أدائه وفي كلماته وفي موسيقاه، ولد هذا الرابّور الأبيض في 01 أكتوبر 1972 في Missouri Kansas City في الولايات المتحدة الأمريكية يعرف أيضا بـ "Slim" و"Slim Shady"، تخلى عنه والده وهو لم يتجاوز الخمسة أشهر، عاش "EMENEME" طفولته وهذا ما جعله يغير كل مرة مكان دراسته وبالتالي لم يستطع التكيف مع الوضع وتكوين أصدقاء، إشتغل عدة أعمال لكي يوفر النقص المادي الذي كانت تعيشه عائلته، تأثر بالرابّ منذ كان سنة 9

سنوات متأثر بخاله Ronie الذي كان يماثله في السن، مر "EMENEME" بعدة عقبات إلى أن وصل إلى النجومية، بحيث كشف، وعبر عن كل المشاكل التي كان يعاني منها، نقد المجتمع والسياسة وكل شيء ترك أثارا سيئة في نفسيته.

في فرنسا"أعتبر الرابّ كفن للتعبير عن الهوية ومواجهة الخطاب السياسي السائد،ونجد أن موضوع الرابّ إنتشر بالضبط بين سنتي 1982،1983" أين ظهرت عدة فرق أشهرها فرقة الرابّ ima وهي من الشوارع الشمالية لمدينة مارسيليا حيث أنهم يمثلون وسطهم الاجتماعي وأغلبية الشباب من"المغتربين" والرابّ الفرنسي في عمومه يطالب بتسوية الأوضاع من خلال القضاء على الفقر وخاصة التمييز العنصري العرقي، ويستخدم التلميح وكذا تبديل حروف الكلمات عند التكلم بها فأسلوبه غير مباشر في الحديث، ونجد ذلك في عبارة il parle comme un fou, كلمة fou هي في الحقيقة" ouf" كلمة شرطي policier تصبح cipolier هذه الشفرات اللغوية يستخدمها الرابّيون فيما بينهم ويعرفونها المستمعين للراب، وهذا لتجنب العقاب والمشاكل مع الحكومة حيث نجد فرقة NTM المشهورة تعتبر الرابّ نوع من الصحافة لأنه يجعلنا نعبر عن آرائها ولو بطريقة غير مباشرة ،حيث تقول هذه الفرقة في إحدى أغانيها، Mais aujourd'hui le phénomène agrandi dieu merci je remerci le jeunes qui sans merci . وتعني"اليوم ظاهرة المشاكل والاحتقار لنا تطورت، شكرا لك يارب فالشباب يغنون

الرابّ من دون أن يشكرون أو يؤجرون". وفي آخر دراسة أجريت حول مغنيي الرابّ الذين يعيشون في ضواحي باريس وأيضا في المناطق الحضرية اكتشفت هذه الدراسة على أن حفلات الرابّ التي تقام، تستخدم كلمات ورموز وطرق معبرة .

وهناك عدة فرق لعدة أعراق سنغالية وغابونية حيث يتطرقون للمشاكل في المناطق الحضرية سواء من حيث الأحداث اليومية وكذا التطرق للأبعاد الاجتماعية والتاريخية والسياسية والحياة في المدينة، والسلطة في المجتمع هي التي تشكل مصدر رئيسي للإلهام، وحسب "باوتشر"[(8)] الرابّيون في أغانيهم يبحثون عن هوية جديدة ومجتمع جديد، حيث يقول احد الرابّين: "أنا أتحدث راب مئة بالمائة، عن حقائق الواقع، وهذا الفنان يدعى "سونغ كيه" من أغانيه "الخانات" وسليل العبيد"، يقول في اغنيته" سليل العبيد" :

"إن كنت لاتصدقني انظر إلى خارج الواقع

سليل العبيد، الحقيقة كثيرة، وإذا كنت تتجنب الرد أنا خائن،

أنا واحد من هؤلاء الرجال الذين نظروا لمشاكل الشارع،

أنا كتلة في بلدي وأنا الرابّ.

وفي مقطع آخر"السلام إخواني أخواتي، فخور بلوني الأسود"، فهذه الأغنية تعبر عن الظلم وعن القصور الاجتماعي

والاقتصادي والعرقي حيث في أحد المقاطع يقول:" نحن نعيش في بلد لا يحترم خلفيتنا " .

وفي لغة الرابّ نجد الإهانة، المجاز، الدعاية، الدعوة إلى العمل وهي تتراوح بين الشجب والثورة ومكافحة العنصرية، معاداة السامية والمطالبة باحترام الأعراق والأقليات والدين.

فنلاحظ أن هناك عالمية لهذا الفن ورغم ذلك نجد طابع الخصوصية، فهناك راب أمريكي، وراب فرنسي، راب جزائري، راب مغربي، وراب خليجي ... وهنا تظهر خصوصية كل مجتمع الذي يتبنى لغته المحلية ليعبر عن وضعه الإجتماعي. هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الرابّ– الذي يعتبر فرع من ثقافة الهيب هوب هذه الأخيرة تحوي على الغرافيتيك والبريك دانس – ويحاولون تقليد العسكريين الأمريكيين بهذا الزي، ويقولون بأنهم من خلال هذا اللباس فهم يريدون الثورة وإحداث تغيير جذري للأوضاع السائدة[9].

أما في الجزائر فإننا نجد أن فرق الرابّ يبلغ عددها 2500 فرقة راب وأشهرها 32 فرقة[10]، وكل أسماء هذه الفرق تحمل عدة دلالات عن الوضع المعاش كفرقة "الجمرة" نسبة إلى سنوات الجمر، وفرقة Blood التي تعني "الدم" للتعبير عن الأزمة التي عصفت بالبلاد أنداك. وحسب "إلياس بوكراع" يؤكد على أن العنف خلق تفكك وتصدع في البنية الاجتماعية مما خلق نوع من الاغتراب داخل المجتمع الجزائري[11]. أول فرق "راب" ظهرت في

الجزائر كان في عام 1993م وهما "HAMMA BOYS" والتي تعني "أولاد الحامة" وفرقة "INTIK" وتعني "على ما يرام" وهما من العاصمة. ونجد فرقة تسمى نفسها "لا شيء يقال" فرقة" MBS " فرقة راب من حسين داي"[12]، أسسها طلبة جامعيين وتعني Micro Brise le Silence، أي الميكرو الذي يكسر الصمت من أشهر أغانيها أولا البهجة، و"العوامة" وكانت هي الفرقة الأولى التي ظهرت على شاشة التلفزيون الجزائري، وتقول بعض مقاطع أغنية "أولاد البهجة"، "أولاد البهجة" مرتين، وقتاش أجي الفرجة، "أولاد البهجة وقتاش تزول الشدة".LAXE وجاءت معبرة عن تلك الأزمة التي كانت تمر بها الجزائر.

فرقة "راب" من ولاية وهران أسمها كل من "رضا" الذي لقب نفسه بـ "LADJA" ونبيل يلقب نفسه بـ "CAZPAK" وهذا الأخير طالب في قسم الانجليزية و"رضا" في قسم العلوم السياسية، أما الحرف "X" فيرمز إلى "EXPRESSION" أي التعبير تم تأسيس الفرقة في 1998 من أشهر أغانيها "KIF-KIF"، الحومة، FIEL والميزة الأساسية لهذه الفرقة أنها تغني باللغات الثلاث العربية، الفرنسية، الانجليزية، حيث تقول إحدى مقاطع أغانيها:

"كرهت من البلاد كل يوم les ordres، كل يوم The Bad

اسمع TANDAD لا ZAIDE لا وداد

لا هدة لا قعاد، قالك ما لقيت ما ندير، وبغيت L'avenire

بالرشوة نولي Mire نمسك الدنانير

"F.D.P." "وتعني Fils de Paix أي ابن السلام، ولها جمعية أيضا تسمى "ابن السلام" وهي من مدينة مستغانم، تغني حول السلام وتهدف إلى الاستقرار، فرقة "A.M.B" فرقة راب من مدينة بشار أبرز أغانيها "واش !؟ محقور في البلاد". أسسها طلبة جامعيين. وأيضا فرقّة ""Game Over" فرقة راب ظهرت بقالمة تغني عن الوضع الاجتماعي والسياسي وتركز على شريحة الشباب ونجد فرقة لطفي دوبل كانو التي تلقى رواجا كبيرا لأنها الفرقة الوحيدة التي إستمرت في الغناء عن الأوضاع الإجتماعية والسياسية، فهناك من الفرق من هاجر ومن توقف عن الغناء .

"لطفي دوبل كانو "الذي واصل العمل لوحده بعد إنسحاب صديقه "وهاب"، يخاطب المستمع بشكل مباشر مدعمة بقافيات جعلها سهلة الحفظ وخفيفة الوقع على المتلقي، رغم أبعادها الكبيرة والخطيرة في الكثير من الأحيان، الألبوم كان مغامرة حقيقية لهذا استحق اسم "كاميكاز" الألبوم حقق رواجا منقطع النظير واعتبر من أهم إنتاجاته 1997 .

ثم ألبوم "كوباي" سنة 2004 الذي حقق رقما قياسيا في المبيعات وحصل على جائزة السيزار في فرنسا كأحسن ألبوم خاص للفيلم الروائي "بنت العم".إلا أن لطفي الحامل لشهادة مهندس دولة في الجيولوجيا واجه أزمات وأوقات عصيبة بسبب أغانيه، حيث لما بدأ الكتابة في 1994 قال في أحد مقاطعه:

"هزيت ورقة وستيلو، ما كان عندي ميكرو، ما كاش
عندي ستوديو
بديت وحدي، نكتب كلمة على الزهر، les problèmes
كانوا صعاب ونزيد نكمل، السطر
من بعد نكثر، ما يعجبنيشي نتبع، نقصدلوا الكناية وزيد
السجع".

وفي أغنية أخرى بعنوان "خليني نعبر خليني نهدر "
لطفي دوبل كانو من الشرق للغرب من الشمال للجنوب ،أحنايا
لكل كيف كيف.
راح يكولنا تراب ودود، راني نغني على الناس الكل ما عندي حتى
فرق
مهما يكون الأصل في التاريخ ولا في العرق
وإلا حكمك القلق روح إقرا سورة الفلق
كل واحد فينا تخلق غير من نطفة ومن علق، نغني على الولايات
الجهة دي والجهة ديا
نجاهد بجهدي باش نحي الجهوية ....هادوما ولاد بلادي

هذه الأغنية تعبر عن التأكيد والترسيخ للهوية خاصة عندما يتعلق الأمر بالمسألة الأمازيغية وأراد من خلال ذلك إيصال رسالة بان هناك وطن واحد يجمعنا، وأننا شعب واحد له تاريخ واحد حيث يذكر كل الولايات ومميزاتها. ونجد أن الأمر تكرر في أغنية "جزائري أنا جزائري " والتي صدرت بعد أحداث مباراة كرة القدم

مع مصر وما نلاحظه هو تناقض وتشابك في افكاره فنجده يعبر عن البؤس العميق للواقع المعيشي، وأغاني أخرى تشجع على الهجرة غير الشرعية " الحرقة " وأن الغربة أفضل من العيش هنا. ويفسر لطفي هذا التناقض في أغنية "سيدي الرايس" في هذه الأغنية يوجه إتهام لفئة معينة هي السبب في المشاكل الحاصلة في البلاد .

وهذا ما تقوله مقاطع هذه الاغنية :

مانقولش خلاص زاد الفقر ولا البأس راني جيت نقولك في هاد البلاد كثر الياس

Des espoire مش affaire تع الصوارد تفهم كي نحكيلك صح l'histire بكري صرات

وحد لعباد يتصرفوا رباونا على الشر دارونا lavage de cerveau

قداه لعام هوما غير يعلمو فينا بلي الدولة عدوة و jamais رايحا تفيدنا ، حطمونا، وحطونا ، وحرقونا وحقرونا .

باه على قداه ما نكبروا نزيدو نكرهوا الحكومة ..... حبوا يكونوا أمرا واحنا لكل عبيد

همالا نبرح هاد لعباد راهم هاربين حبو يهدمونا حبو يرجعو الشعب إرهابي ، نعودو هالكين

وهوما لهيه كانو هانيين خليني نفضحهم ونبعثلك البرية هاذي...

وايضا في أغنية " الحكومة "

همالا فازي روح قول للحكومة وعلاه les jeune في هاد البلاد

حابين روما

في طيارة بابور ولا فلوكا هاربين الكل من لوجوه لعباد هادوكا

Les jeuneاليوم ماراهاش تكره بلادها تكره لعباد اللي قاعدا تعمر

غير في جيابها

إذن هناك أطراف فاعلة تعمل على زعزعة الهوية الوطنية وكذا على التعمد في تهميش فئة الشباب من خلال التضييق عليهم وكذا حرمانهم من حقوقهم، ما يجعلهم يفكرون في الهروب من الواقع عن طريق الحرقة أو المخدرات والعنف ،وما نلاحظه أيضا هو اللغة المزدوجة المتمثلة في اللغة العربية والدارجة وأيضا الفرنسية، وهذا يظهر التأثر بثقافة الآخر سواء الفرنسية التي تعتبر لغة المستعمر أو اللغة العالمية الإنجليزية، وهذا يدخل في إطار العولمة.

وفي أغنية أخرى 30 سنة من حياتي عداو noire

يحسبونا des koubay البلاد ولات la boratoire

...كنت قادر نديرها بصح أنا ما درتهاش ....

فيتحدث عن مافيا المخدرات التي سيطرت على عقول الشباب وأخدتهم إلى عالم آخر إعتقادا منهم أنهم يستطيعون الهروب من الواقع الذين يعيشونه أو بهذا الشكل يتخلصون من المشاكل كالبطالة، السكن ...ما يجعله يشعر بالإغتراب والسلب، وإنفصال بين ذاته وبين مجتمعه وبين مجتمعه ودولته. وأنه لا

وجود لمؤسسات نرعى حقوقه وتؤكد شخصيته، فيلجأ للشارع، للسرقة، للعنف.

ونجد أن الرابّ صار بمثابة الرسمي عند هؤلاء الشباب بعيدا عن ما تتناقله الصحافة والتلفزيون الذي لا يعبر عن الحقيقة والواقع الذي يعيشه مجتمعه، وأمام وجود الانترنيت والهواتف التي تنقل الاخبار تجعل هؤلاء الشباب يتقصون الحقيقة ويقارنون أنفسهم مع الاخرين وهذا ما ظهر في نص أغنية "الأخبار ".

.... الأخبار تقولك الشعب ما راهوش صاحي، ما شافش كيفاش راحو موارد الدعم الفلاحي

الفضايح تقتلك والعقل ما بغاش يتقبل .....الأخبار تاعهم قالت chaumage باقي ينقص

والنسبة تع البطالة راهي تتقلص الناس لقات الخدمة ولا العباد تبحرو هز ورقة وstylo

دوك نقولك وين راحو، معدل الإنتحار 20 عبد في الشهر أضرب في 12 تلقا 240 وأكثر ...

فهذا رفض صارخ للإعلام الذي يسعى لخدمة تلك الفئة أو بالأحرى الأطراف الفاعلة، التي تقف في وجه التغيير نحو الأفضل، وترك المشاكل الإجتماعية والإقتصادية وحتى الثقافية على حالها، ويكون الشباب بإعتبارهم النسبة الكبيرة في المجتمع الجزائري ضحية لهذه الفئة .

نجد أن الرابّ الذي بدأ برفض التهميش والإحتجاج ضد العنصرية قد أخذ طريقه في جميع أنحاء العالم على نفس المنحنى أي الرفض والإحتجاج حتى وإن إختلفت اللغة المسخدمة، إلا أنه أستخدم كوسيلة للتعبير عن الواقع اليومي وإضفاء نوع من الهوية، وذلك من خلال إستخدام اللغة المحلية وكذا محكاة الواقع المحلي. وتبقى هذه قراءة بسيطة لهذا الفن العالمي، الذي أصبح سلاحا ثقافيا على لسان الشباب.

وما يتميز به الشباب الرابّي في الجزائر هم أن معظمهم إن لم نقل كلهم خريجي الجامعة مما يجعل القراءة لهذا الفن تبدو صعبة نوعا ما فنحن أمام نخبة واعية بما تكتب وبما تغني.

الهوامش:

1- عبد السلام فيلالي ، بحث في أزمة الهوية لدى الشباب الجزائري من خلال أغاني الرابّ، الباحثون عن الأمل .ب.ذ.س، ص 216.

2- عبد الحميد مهور باشة ، الدولة وتهميش الشباب في الجزائر ، الباحث الإجتماعي ، 10سبتمبر 2010، ص 234.235.

3- عباس محمود مكي ، دينامية الأسرة في عصر العولمة ، ط1، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،2007، ص149.

4- Vimale Marie , la chanson paix de l'algérie profonde de la scéne internationale ; paris ; karthe .1995.

5- مونيا فرجاني، الهيب هوب: بين التعبير والتغريب موقع:
http://zawaya.magharebia.com.

6- Miliani hadj ; premier convention un national du rap ; oran es sourour ; 1999p15.

7- David lepoutre ; cœur de banlieue .rites et langage ; paris ; edition odile jacob 1997 ; p56.

8- I bid p 362.

9- http://mots-revues-org

10- Miliani Ibid ; 15.

11- إلياس بوكراع ، الرعب المقدس، تر: أحمد خليل، لبنان، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر، ص 10-15.

12- جووست سمايرز، الفنون والأداب تحت ضغط العولمة، تر: طلعت الشايب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 169.